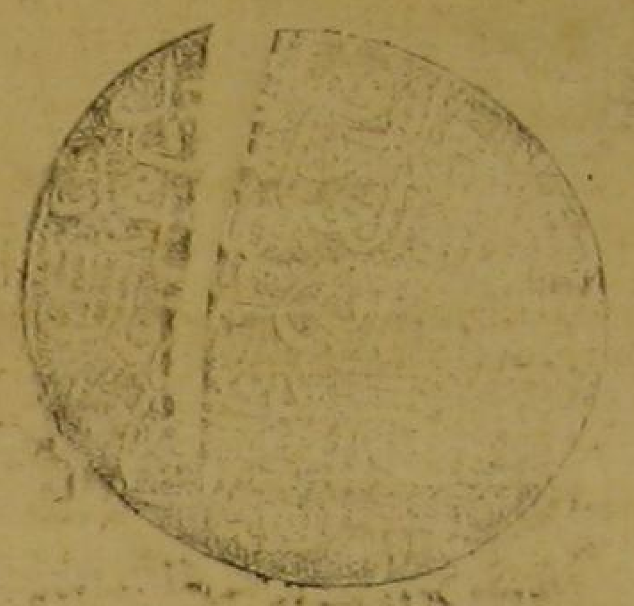

KÖPRÜLÜ KÜT.
806









بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام
وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة
باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل خطاب وافصح كلام
محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام
خير ال اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين
على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام وبعد فيقول
العبد المتوسل الى الله المبين القوي المتين ابرهيم محمد بن عربشاه الاسفرايني
عصام الدين فهذه فوائد بل عوائد اقربت بها من اراد ان يطالع شرح
العقايد ويجمع الزوايد عوايد هي اتم الزوايد وهي التي تعود الى تدقيق
النظر وتحديد البصر نوم القائد ويصيد شوارده ابكار الفكر جدا
الصائد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها
عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام
للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه
الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شربه من انهار
خمسة صافية ليس لها سادي ولا يركب لتحصيل نفايس الاداود
فرائد المعاني الابحر ابادي فايك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة
لكرام لو لم يصف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك
ضوء مصابيح انهارك المنورة للظلام ولم يتسخر وهمك لعقلك
وفهمك لجامع فصلك ولم تكن من فضلاء الانام فان الكلام هناك
درجات اخرى بان يتلو شاهده سبحان الذي اسرى اللهم كما انعمت ادم

وكما

اراد بالانهار الخمسة الحواس الخمس الظ لانها التي يعرف بها المتكلمون وبالبحر البادي العقل الصريح الذي يصبغه الانهار الخمسة فقد ضمن الديباجة اسباب العلم من الحواس السليمة والعقل السليم والخبر الصادق المشار اليه بقوله صحاح النقليات وهي الاحاديث الصحيحة
منه

باني يجي فيه بحرا باديا الا انه حذف النصب والتنوين للازدواج
اي المشاطرة منه

قوله سادي بادي صفة بحر على طريقة اعطر القوس باريها بسكون الياء في مقام النصب او خبر مبتداء محذوف والجملة صفة بحرا وقد ادرج في الديباجة بطريق الايماء فضلاء كتبوا حواشي على هذا الكتاب الخيالي وشيخ الاسلام الشهيد والفاضل البحرابادي فيا منه ان حسن الانسان منه

اي يتلو شاهده تجاهن سرعة تيسره ويليه الى المقاصد البعيدة الاتية الدالة على سرعة سير افضل الانام عليه الصلوة والسلام
منه



وكما استست اقم ما انالينا الا للظاهر وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر
انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا في الدنيا مسافرا
اخرجنا عنها كالمسافر قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم متبركا به
ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض
سورة وعملا بروايتين مشهورتين بحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل
امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اي قليل البركة
وفي اخرى كل امر لا يبدا فيه بحمد الله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذوي
قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتداء
بامرين فيندفع بان التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما
نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة
والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء
بالبسملة حقيقي وبالحمد اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة
لتقدمه في الكتاب وقد يأول بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا
استحالة في الابتداء بشيء باستعانة امرين او مع ملابسة امرين فلا
الابتداء بهما يجوز ان يتحقق في الامور القولية بان يجعل احدهما جزءا
اول والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان
احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان
جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءا من المبتدا اذ لا يكون
جزء الشيء الة له فلم يكن ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث
جعلوهما جزئين من تاليفاتهم كما هو الظ وكذا لا يتحقق الابتداء مع
الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به و
هو ما جعل منهما جزءا اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا
العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والبا
صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة او للالة يجعلهما خارجين او
احدهما جزءا قوله المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره

فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين قلنا بان الاخبار من حمد اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين
رمضان

اي مقطوع الذنب

وفي رواية كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وفي اخرى كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجزم اي مقطوع اليد
منه



القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده
الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح والظان التركيب
من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل عدم
مشاركة فاعل اخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به وللك ان تجعل التركيب
من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث اي المتوحد للاشياء
بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ففيه رد على من
قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته
ليس له من غيره فلا يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم
صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات
المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد
لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته
الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة
بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية اما لو اريد ما يقابل
الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال
الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق
الحمد الذاتي والعرضي فيه تقرير التخصيص الحمد به **قوله** المتقدس اي المتطهر يقال
تقدس اي تطهر في نعوت الجبروت اي في اوصاف الكبر اي اوصاف تستلزم الكبر وهو
الرفعة في الشرف والعصمة عن شوائب النقص وسماته اي علاماته ومقابلة النعوت
لشوائب النقص وسماته يفيد التقسيم اي كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسمة
له فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع
وما احسن هاتين الفقرتين قد قارن كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات
السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات
الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت
الجبروت واثباتها **قوله** والصلوة دعاء لنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم
منه

منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما نزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين وقوله
المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اي المنصور في دعوى الرسالة
او على صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح
نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في
جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع والاشبه ان الحجج هي
المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد
واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر
سواطع حججه وواضح بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد ويحتمل الرجوع اليه تعالى وقيل
لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اياته صلى الله عليه وسلم اعظم من ايات سائر الانبياء
فيه بحث **قوله** وعلى اله اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي
عليه السلام واله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك اثرا والال جاء بمعنى اهل البيت
وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص
بعد التعميم والال الذين لاقوا النبي عليه السلام داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق
وحماته اما وصف للال والاصحاب او الاول للاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة
على طبق قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **قوله** وبعد اي
اما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التاكيد فانها تكون لمجرد التاكيد كما تكون للتاكيد
والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال وقيل
الفاء لتوهم اما ولكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من
جاء بعده فمحل نظر لان الرضي صرح بان تقديره مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا
وما قبلها منصوبا به او المفسر به فتامل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف
مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فانا اكرمته وجعل الرضي قوله تعالى
واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة
مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض
منها مدح العلم والمختصر او لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم
من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة **قوله** فان مبنى علم الشرائع والاحكام





امر بالتامل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهر
بدونه لان اشتراط التقدير لا يوجب اشتراط
التوهم ووجهه ان الرضي لم يجد في استعمالهم
الفاء بدون اما بدون الشرطين والاربع منه
دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم يجد
اعتبار التوهم بدونهما
ايضا

واساس قواعد عقايد الاسلام قوله مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات
وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية فهى بعض من علم الكلام واما
البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادى فمبنى تلك المسائل التى عبت بقوله قواعد
عقايد الاسلام فضم مع المبنى اساس قواعد عقايد الاسلام ليشمل قوله وهو علم
التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع
لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم ووجه اخر هو ان المراد بعلم الشرايع معرفة ال
الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث انا فانا الواحد واحد من المكلفين وبعقايد الاسلا
العقايد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها بانى
الافعال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة
علم الكلام اذ العقايد انما تصح بالعرض عليها والاتيان بها والاحكام الجزئية انما
تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الكلام والرسول قال فى شرح المواقف الاحكام
الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس اعتقادية واصلية وعقايد
وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية
واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام
الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وتوقف ثبوتهما
على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتقادا
ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى
الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى ويجاب عنه بانه ترق فى المدح فان كونه
مبنى الكتاب والسنة اوضح من الثانية لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من جانب
اللفظ فيها كما فى الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن الثانية
انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى للامرين واحدا فاين الثانية من الاولى
وقيل قواعد العقايد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل
جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد والصفات يعنى العلم المتعلق بالتوحيد
والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة المغلوق التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى قال الموسوم بالكلام لانه لو

العبارة

واما على غيره فليس بمبنى له بل ... او علم ...

العبارة الى المعنى العلمى فيفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم
يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالثانى
اشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج الى التصريح بالوسم وقوله
المنجى صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات والكلام
نفاة الصفات وغياهب الشكوك شدايد ظلماتها ولا شك ان ظلمة الشك اشد من
ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلم الى الوهم تشبيه العلم
بالنور وكلا التشبيهين شايعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة الضعيفة
الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت من العقايد السمعيات التى لا طريق
اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم
قلت ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات قوله وان المختصر سماه مختصرا لا لانه اختصر من
كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اخذ
اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف و
متعلق باختصر
اختصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وحصر جسم
ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة مع الكـ
الخلافيات والمبادى مما ليس بعقايد بل وسايل الى احكام العقايد والاجتناب عن الفاسد
وقوله قدوة بمعنى المقتدى واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى مفعوله
او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم
الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار
فيه واضافته الى ما يستفيئ منه ففيه مدحه بانه يضيئ الملة والدين او اضافته الى
الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى
الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة
من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له
من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففى اضافة النجم الى
العبارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى ودار السلام الجنة سميت
بها السلامة اهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم

الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار اذ الطريقة المخصوصة
الثابتة بالنبى عليه السلام تسمى من حيث الانقياد لها دينا ومن حيث يردها
الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب
ملة ومن حيث يجمع عليها الناس ... للقبول ... اهل ... اجمع ... يانى بها الناس ...

طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعل دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي
اليه من اسمائه تعالى او اضيفت الى الله لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها
والاخير من تحف الفقير وقوله من هذا الفن بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها
فيه لطيفة
رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده
والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم واشتهرت في كل شريف واضح
والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف او ظرف
الصيرفي على ما قيل او لانفرادها في بلد او اقليم او لانفراد ماله كذلك على ما نقل عليه
دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم او مال وجعل المقاصد
العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه
الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد وقوله في ضمن فصول يعني في ضمن عبارات اخذا من
فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تفيد معانيها مفصولة
عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول
هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لا اعادة وقوله هي للدين قواعد
صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا
يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة للحل عرض جوهر والفصوص جمع فص
الخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم طعنا والتهذيب
التنقية والاصلاح وتنقيح الشيء تهذيبه وتبيين المعضلات وهي مشكلات لا يهتدى لوجه
حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان يؤتى بحلها او تشييد
اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما توجيه منقح
احاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح بحيث صار موجها وقوله وتنبيه على المرام
في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت
بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا الاح وغب الشيء
بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال
ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجافي
التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال مقابل

للاطالة

للاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فكانه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب
اي من الشارح
اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة
العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما
اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجري الاعراب على الكل منهما مع ان
المجموع مستحق اعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب احدهما دون الآخر ترجيح بلا
مرجح كما يقولون اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع
حال واحدة والرشاد بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق
بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد بنيل العصمة في الدنيا يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله و
السداد بالفتح الصواب من القول والعمل **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما اورد عليه
الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله
بحسبني وهو خبر او على جملة وهو حسبي ورده السيد السند رحمه الله بوجوه اما اولا فبانه
عطف على حسبي بلا تأويله بجملة يكون خبرا او يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبا
لعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي واما ثالثا
فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانهما جملة خبرية متعلق
خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدأ الا
بعد التأويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوهه بان نعم الوكيل في الاية يصح
ان يكون عطفا على حسبنا او على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف
من المحكي ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الاية بذلك لانه لو
اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع ويمكن ان يراد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير
مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل
يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي وهي لانشاء التوكل وينتقل
الكلام الى عطفه على قوله والله الهادي سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد ينتقل
الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا **قوله** اعلم ان الاحكام
الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان

الرشاد والرَّشَد والرُّشد
راه راست گرفتن
مصادر

المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق
فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير تعسف نشاء من صاحب التوضيح فنحن على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن
التفصيل الذى لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام
الاقتصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح
جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل الماخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم في الشرايع
والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات
والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات واوصاف لها يذكر
في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد وانه ليس القصد الى هذه الاحكام
الا للاعتقاد بها وتسميته الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل
بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني
فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى
يصح قوله وتسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون
اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس
المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحسين الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما لعدم
انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قولنا منها ما يتعلق آه
كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ الحق بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق ذاته
بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من
القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف **قوله** والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين او ملكته
فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في
كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى
علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله وعلم جبريل والرسول مطلقا
مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضرورات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره مما يستوي
فيه

في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق بين
علم الشرايع والاحكام وبين الفقه بجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات
نوع اباء يجعل عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل
به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء **قوله** يسمى علم الشرايع
والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه
نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد
يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم
اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى تبتدأ ولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم
اهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم
يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه
لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف في
احكام الله **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين
على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول
الاول ههنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه
ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع
حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا
الحكم حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وليس مما يتعلق
بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام
مسائل التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل
الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يوخذ من الشرع وواسطة بين ما
يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما
وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى الماخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل
قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام
ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله
للتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او كليهما على الترتيب وبالجملة

عطف على يتعلق

اسمه ان قوله الا ان قولهم
وما فيه ان تقدم على اسمه ح

هذا لاينافي كونه مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر
مما عداهما لاينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم
هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك وكون
مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشهر من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما
يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على ان
في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لامنكر لوجوده قال الله
تعالى ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته اجل وبهذا اندفع ما يقال
ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم
ذات الله غير ظ لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لايخرج عن بحث الصفات مآلا
وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الوجوب
خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث
التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المراد من الصفات
الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعد مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت و
لذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد
ايضا راجع الى اثبات الصفة **قوله** وقد كانت الاوائل من الصحابة اه دفع لما يتجه على دعوى الشرف
لجميع المقاصد الكلامية من انه كيف يكون لها شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ
الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه **قوله** لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عليه
السلام هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين
ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وصفاء العقايد كناية عن
البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لصفاء
العقايد او من موجباته والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله
مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن انقار الاستغناء عن العلم قبل معرفته وجهه وقوله الى
ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين
العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد
ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدونوها ولم يحتاجوا الى التدوين

والا

والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعني فلم تدون الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم تدونوا ولو قيل لم يظهر
اختلاف الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشاء
مما تقدم فالتعرض له وتوطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب والسنة
بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت
الفتن فقل اصحاب الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من
اهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما وقوله وكثرة الفتاوى كناية عن اختلاف المفتين
في الجواب فيما ليست كثيرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الواقعات
بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد
بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الا
جتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة
والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما اظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار
بانه مغتفر في الخطب **قوله** وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية كما هو
المشهور لا ما يفيده وقد تخلف في دفعه بما لا يرضى سماعه الاذان الكريمة ولا يذوقه الطبايع الا
السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعها الاجلة وههنا بدفع ليس فيه تكلف وهو
انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة
ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما
فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة من قبيل التعريفات بما هو المقصود
الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام اي يشتمل عليها كما
يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما
وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد
ما يشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق
ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم
ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة
ارجح وما يتعلق بفوايد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ط

يسع هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا ٥ عطف على معرفة
الاحكام عند من له معرفة اساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السا
بقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يختص بالفروع بل استنباط العقايد من
الشرع ايضا يستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام
من الفضول **قوله** ومعرفة العقايد لابد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه السلام
ليخرج العلم الالهي للحكيم منه **قوله** لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين
المحصلين ان العنوان هو مدخول في وقد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه
وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد
تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على
الكلام متحدا في المال ويجعل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك اوجها
الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع
الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم ناسب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز
عن عقايد الحكماء بمطابقتها الكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيدها الجوارح
الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها
على السكوت فسمي بما يقابل السكوت الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدا ككلام الاختصاص في
افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى
(اى اختصاص تكوين والخالق) (اى المبداء الكائنات الذى هو البارى تعالى)
الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم
المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة
والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على
ان كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام
(اى الالف واللام اولى كل جزء)
على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح النقل اذ لا ينقل اللفظ من
(اى من هذا العلم)
الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل
تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية
الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس
من تسمية الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلو

باسم

(اى تسمية بما ذكر هذا العلم كلام وهو تسمية هذا العلم كلاما ٩)

(قوله لان الكلام موضوع المسئلة فيكون جزء المسئلة والمسئلة جزء من العلم فيكون الكلام جزء من العلم لان جزء الجزء جزء ٩)

8

باسم الدال والثامن تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم من
العلوم التي تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا
الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في
غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اطلق عليه اولا لا الاقتصار على ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب
ان يعلم من العلوم او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام
من الجانبين حكم اغلبي ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد
يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه اكثر من الفقه محل
التردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان الكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة
السمعية وبهذا يندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقايد يجب ان تؤخذ من
(المتوهم محي الاكاري)
الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا
وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية مما لا ينافي كون جميع
العقايد ماخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع
به والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلام كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين
السمع او البصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات **قوله** هذا هو كلام
القدماء اى المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما
فمن تسمية الكل باسم جزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين
حالى وقيل بهذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام
لما وقع منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية لهذه الوجوه
لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين ايضا **قوله** ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود
معتقدات باطلة في الاخرة والتعريض بهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل بيانه في
تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة ولا يخفى
ان المقصود انه ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة اذ من
الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتبة

الى ثلثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم
ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم
مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها
مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لا ان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق
وذلك بين قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة
دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل
الحق باهل السنة والجماعة قوله وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن
البصرى رحمه الله تعالى الى اخره يقال اعتزل اى تنحى جانبا لذا فى القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله
بمعنى وفى المقدمة اعتزل بيك سو شد ازوى فالعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن
لحمل العربى على طبق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان و
استقر اى ثبت واقره وقرره فيه اى اثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب
الكبيرة فالمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبته بعض السلف بين الجنة والنار
لمن يستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآله الى الجنة ولا يكون دار الخلد ولا
طفال المشركين على ما قال بعض ولمن مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب
الكبيرة مخلد فى النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق
فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت
الكفر المبطن الذى هو النفاق وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح فى
شرحه للكشاف عند تفسير يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب
الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس فى اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج
يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فالمتفق اسم الفسق
وباقى الاسماء مختلف فيه فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال
صاحب الكشاف فى تفسير الاية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن فى انه يناكح ويوارث
ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبرائة عنه واعتقاد
عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الغرر فى شرح الكشاف

فى

فى تفسير الاية المذكورة واصل ابن عطاء مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزال لانه كان
يجلس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم وكان تولده بسنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين
ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله ابن محمد الحنفية واخذ عنه قوله فسموا المعتزلة يتبادر منه ان
تسميتهم هذا القول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى
سمى المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية
من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما
قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا
المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل
عمرو منزل قتادة واجمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت
المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه فى شرح المقالة النفرية ووجوب العوض والا
واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم و
الاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع
بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التى وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول
لقولهم بوجوب الاصلح على الله لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى والعدل ضد الجور
وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى
عدم الجور واما بمعنى ما تقرر فى النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين او
الثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به
قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان قوله ثم انهم توغلوا فى علم الكلام فى القاموس
اوغل فى البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفى
كناية عن دنائة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة فبناء امرهم عليها ليس على وجه الاحكام
والاتقان وفى قوله فى كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى
تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وضحر فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال
وتصحيح النظر قوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس

كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال الى اخره و
الاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد عليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب
الى جُبّى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها
لا قرية قرب بعقوبا ولا قرية بنهروان منها ابو محمد بن على بن حماد المقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد
بن ابى العز كذا ذكره القاموس وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره فى
ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت اولاد او الصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس
بمامور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير
فى الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله والثانى يعاقب بالنار فيه نظر والاولى بالجحيم وقوله والثالث لا يثاب
ولا يعاقب وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب
بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك
ان يستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير
محروم عنه وقوله لو كبرت من باب علم اى طعنت فى السن **قوله** فبهت الجبائى البهت كالنصر الاخذ
بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول ايضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال
قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان
لا يقع منه معصية وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس
بشىء لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره
فيجب على الله اصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح
فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين
مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله فاوجب عليه تعالى
ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله اولا فاوجب تعريض ما علم الكفر منه
للثواب فلا يلزمه عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل
السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى ولو ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة للكفر ابويه و
اخيه بكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان
فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له ولا يلزمنى فيما ذكرت

لك

لك مع ان امداد الشيخ السنة احق سيما وهو استاد الاستاد ابى اسحق الاسفراينى الذى هو واحد
من ابار الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان على
وهو خير عصام يعتصم به لدى الله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا اى اولا فلا
يرد تسمية الماتريدية به ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا للمنتسبين بحفظ
ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سن
ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون
عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته اعنى الاستاد ابا اسحق الاسفراينى اسكنهما الله
فراديس الجنان **قوله** ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال
صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو ذكره فى تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما
يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من
رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم والكلام
المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام ولما
جعل المتاخرين موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات
وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام وخالفه
السيد السند شريف الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح
تشنيعا مفرطا فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف
وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة يوجب رجاع المسلمين ليهامع انهم يعنون عنها فلذا جعل
المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى
لا محذور فيه وقوله وهذا هو كلام المتاخرين يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتاخرين لانه لم
يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المقصود
ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا يشتغل به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره
الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى **قوله** وبالجملة هو اشرف العلوم اى ما يطلق عليه الكلام ففى
الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية و

مطلب جهات شرف العلوم

قطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج واما كونه
محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية فلم يعد من
جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فطنتك
الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي
موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم
لا يكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مويدا اكثرها بالادلة السمعية قوله وما
نقل عن السلف الى اخره وهذا تاويل قول ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة بانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد
تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما
روى انه قال عليه السلام عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد
الى الفساد عقايد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقايد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على (او نسخ السعدي)
اي وجه كان او الكسر بالنصف ذكره في القاموس قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو
الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدث وباحواله وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال
بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو
الاستدلال بالحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال
بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله ان بعضها سمعيات
كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل
في السمعيات وكلمة من ابتدائية اي ثم الاستدلال عنه فيول الى معنى الباء فاندفع ان
الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول عنها الى
السمعيات لان ثم الاستدلال لا عنها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى
قوله وتحقق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير
الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه
لا يحقق وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس ما نشاهد هذا ثم اقول
لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم

يتحقق

يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل
الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر
الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من تدين به
فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني للبواقي والمعنى الثاني للحق انسب بقوله
قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد
وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق الكلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال (دخل على الخيالي)
ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه عنعنه قوله خلافا للسوفسطائية
اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب معرفة الشيء
عند اهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من
اسمائه تعالى ايضا وجاز بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية
باهل الحق لانهم مثبتو الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء
لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط
مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لا الى
العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط قال وهو الحكم المطابق للواقع من فتح الباري
لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق
بين الحق والصدق في هذه المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق الى اخره و
قوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول وقوله باعتبار الاشتمال
على الحكم يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقايد والاديان والمذاهب
لانها لا يشتمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية قال واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة يعني دائرة الحق اوسع يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا
اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن قال وقد يفرق
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت
لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع
باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطا
مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم

اي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب

وهو ان المراد باهل الحق اهل الحق في هذه المسئلة فهم ما عدا السوفسطائية اما اهل الحق في جميع ما في الكتاب فهم اهل السنة والجماعة

مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقته الواقع
لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة
المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت فتعتبر المطابقة فى الثبوت من
جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى الحق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق ايضا ظهر
وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى
مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق اى ما به الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن
تعلق الاعتقاد قال حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع المهية
فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى المهية وعدم الفرق
بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور
مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق المهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود هذا قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق
وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء شبهها
على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف
كما ذكره بقوله فان قيل الى اخره بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اشتهر ان الماهية مشتقة
وقد اجمع الكل ان
عما هو بمعنى ماخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها ماخوذة عما هى لكان اقل اعلالا
وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة عما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه
منسوب الى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظاير فانه
يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال
بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعنى
بمعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا يثبت باثباته للشئ الا نفسه
بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا
اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق
يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق
اى تكون الباء بمعنى مع الاعتبار
سهل عليك ما صعب على الكل ناظرا فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف وتخرج
عن تكلفات ليس فى مقام الدفع الا التكلفات ومن ان احد الضميرين زايد ويكفى ما به الشئ

تكلفها اظهار طاقت ادوب
ى وجه عرض تكبر اتهمك
وانقوله

هو

هو اى ما به الشئ الشئ لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان ما به ال
الشئ ليس الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل
الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه ما به المهية المهية وان كلمة الباء الدالة
على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو علة فى الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه
فى دفع الاسئلة الخمسة المتقدمة
فالمعنى ما يتحد معه الشئ وليس بشئ فان هو هو علة فى اتحادهما ولا يرتبط به به الشئ بل
يكون زايدا قال كالحيوان الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق
فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان
لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد
بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المهية ولهذا
لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب عن قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق
لضرورة وضع مفصل المهية موضعها كما لا يخفى على من ملك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما
مثل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة تصح معها النسبة الى الانسان قال بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام
المقيد بجانب الوجود وعلى التقديرين يعم كل ما ليس ماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن
تصور الانسان بدون تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره اخطارا
بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه
الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ
يحتاج الى تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه
يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن
تعريف القاضى
تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما بل بمفصل المهية كما عرفت ولا يخرج عنه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص فانه وان لا يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور المهية ا
اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور المهية بدون اللازم
البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشئ مستلزما التصور الخارج فيصح ان يتصور
المهية بدون لازمها تصورا غير اخطارى لانه غاية ما قيل انه يكفى فى اللزوم استلزام

وعلى الاول يخص بالبيان بمعنى الاخص
وعلى الثانى يعم الكل م م

اى فى تعريف العرضى المفهوم من قول
الشارح ههنا مما يمكن تصور
الانسان بدونه
مم

الاخطار تصور الشئ ولا يلزم ان لا يكون لازم الشئ بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع
ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز
عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور
كما في المتضايفين فمما لم يقل به احد **قال** وقد يقال ان المهية باعتبار تحققه الى اخره
اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور
هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص
المعنى المصدري اي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص
بمعنى التعين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية الموصوفة
للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص **قال** والشئ عندنا يريد به
بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال
الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام
هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند
المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال اهل الحق
اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد
قوله حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد
والمقصود بالتنبيه فتامل ولم يقل الشئ والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق
لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من
التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان
معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق
ناقصة يدل على ان معناه الوجود في نفسه وقوله معناها بديهي التصور رد صريحا
على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي
التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى
كما يفعل في البديهيات **قال** فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا هذا
متفرع على تفسير الحقيقة والشئ والثبوت فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على

معنى

ا ذ لو كان الوجود مترادفا امتنع اشتقاق اسم الفاعل كما يمتنع اشتقاق اسم الفاعل من الكون والثبوت والتحقق

وهذا الاستعمال يمنع الترادف في الكون كما يمنع عدم اشتقاق اسم الفاعل من الوجود

العصام والخيالي متوافقان في الرد على هذا القائل

معنى المهية فان المهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل
هو متفرع على قوله وقد يقال الى اخره قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس
الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يختص المخالفة فيه
السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او
مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى مما هي
للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت
على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من تو
جيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون
لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد
وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده و
اتصافه به لو يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بالثبوت المحمول
الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء
تابع للاعتقاد **قال** قلنا المراد ان ما نعتقده حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان
بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة
هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد
وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج
كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء في المرأى وبحسب بادي
الرأي فلا يكون التعبير مبتنيا على اعتقاد ناقصا بل يكون تعبيرا مشتركا
بين الكل واما قوله ونسميه بالاشياء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره
وجه ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الجواب اخر وهو ان قولنا حقايق
الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء
موجود الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكنية بهذا المجمل وتوهم سلب
الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود الاشارة الى الامور المفصلة ولا بعد ان يرجح هذا
الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله
والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي جئنا لك بها فانما تستغني عن بيان ترجيحها على

هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على اول جوابيه فلا تغفل عن اللالى التى
تنتشر من الغواص الخثار لحل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن
الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى
السمع فان السعيد لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قال وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج
الى البيان اى الدليل والاستشهاد على كون الشئ مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع
والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم فى جانب الموضوع بحسب الاعتقاد و
ارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان
فى بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان
اصلا وربما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فى
ما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى
البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى
نفيا للتاويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعرى شعرى ان شعرى الان
كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه لم يكن معناه ان
حقايق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف
السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود
الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت او الاخلاف من
السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشى ههنا
خيالات واوهام قاد بها من تبعه فى تضاعيف الظلام لا يلتفت اليها من له عصام من الله
لان اعمه بالاعتصام قال وتحقيق ذلك اى تحقيق السؤال والجواب ان الشئ قد يكون
له اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى
نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشاء السؤال
وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها با
لثبوت وبناء الجواب عليها ومما ينبغى ان يعلم ان للشئ اعتبارات يكون الحكم عليه مفيدا (وهذا النسبة الى المحمول وباقى بالنسبة الى الموضوع)
ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قال والعلم بها متحقق اه دعوى ان حقايق الاشياء
ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت

جنسها

جنسها ان العلم حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا
فقال حقايق الاشياء ثابتة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد بها ردا
على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفى للرد دعوى
التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون
التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشئ مما لا يقتضيه المقام
وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك ان اللايق ان يحقق معنى العلم فى هذا
المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة
قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع
ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتانيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل مثله
ما يمكن ان يقال ان التانيث لتانيث لفظ ثابتة الدالة على الثبوت او لانها راجعة الى
قوله حقايق الاشياء ثابتة بتاويله بهذه القضية قال للقطع بان لا علم بجميع الحقايق
يعنى المتبادر من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان
يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعى تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم
بها اعم من العلم تفصيلا واما ان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التاويل بالعلم بثبوت
الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح اراد رعاية
عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع الحقايق العلم
بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فلا نسلم انه
من كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع
ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قول الشارح والمراد الجنس يعنى المراد
الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله ردا على القائلين علة مصححة لارادة
الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا الاكتفاء
بدعوى العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت
الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس كما فى قولها الطائفة ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد
ينافى ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى
معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافى بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا

١٦

يفيد ثبوت ما نشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت ما نشاهد وما يقال
ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح
في ان المقصود الاستدلال بما نشاهد لا بجنسه فتامل يقال في القطع بانه لا علم بجميع
الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وذلك غير خفي على الحنفي بتفسيره
هذا او ينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق ولو كان مرادهم ان لا علم
لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس **قوله** ولا بعدم ثبوتها بما يتوهم انه تطويل لان
قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير [اى بلا ارتياب] لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت
عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون
نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقايق لكان احصر
قوله خلافا للسوفسطائية اى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول و
طائفة ينكر الحكم الثاني كما اشرنا اليه **قال** فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار حقايق
الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتاتى ما يقال لا وجه
[رد على الخيالي] اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقايق الاشياء ثابتة
على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر
بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر
[خيالي] اخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا
فمرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لاخر **قال** ومنهم من ينكر ثبوتها اى ثبوتها في نفس الامر
وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى
ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة [مجتهد]
[قيد لم] [عامة المعتزلة] على ان الواجب على كل مجتهد ومتابعيه ما ادى اليه اجتهاده وليس لله حكم معين بل حكمه تابع
للاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها **قال** وهم
العنادية [نظام] نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا ولا يخفى
انه يلزمهم ثبوت قدم القران بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء [وحدوثه]
تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان

لا

لا ثبوت لها الا في الاعتقاد **قوله** ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته يستفاد منه
انكار العلم بثبوت شئ ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم [العلم]
لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشئ ههنا المعنى الاعم من الموجود و
قوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن انفسهم الشك
في كل شئ اشارة الى انهم اعتقدوا لكونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم
القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا
بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية قلت لان منشا انكار ثبوت الاشياء لا يوجب لانكار
بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ منهما بل الشك الا ان
يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته
يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا
في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال الشاك افضل من
الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلهذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف
السوفسطائية وتحقيق اسمائهم ومنشا مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا
[يتحلون نسخ] يمكن ان يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلطه **قوله** لنا تحقيقا اى لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم
انما توجه بعد اقامته الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على ان لا باس
بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم **قوله** انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به
اما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بال
ضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان او البيان
يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء
الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببديهة العقل ايضا
يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس **قوله** والزاما فائدة
الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجئ حفظ الطالب للحق عن فساد هو فانه اذا
راى ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلان مذهبهم

وامن منهم فذكر الدليل الالزامى لا ينافى ما سيجيئ ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة
الى ان يقال فى دفع التنافى ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر
الدليل الالزامى وان ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل
الثانى ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول
فى ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس لجعله خارجا عن البرهان كما
هو المتبادر **قوله** ان لو يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت اى ان لم يتحقق نفى جميع الاشياء
بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء فقد ثبت اى جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس
ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من
عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين
انه كما يلزم من عدم تحقق النفى ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك
يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما
ان تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء
على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شئ وان لا يم
يتحقق النفى وهو شئ واذا بطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشئ **قوله** ولا يخفى انه انما
يتم على العنادية هذا يخالف ما ذكره فى شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية
والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق
لا ثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد ثبت فى حد ذاتها والا يتحقق النفى وهو حقيقة من الحقايق
هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساده
فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم **قوله** قالوا الضروريات منها حسيات المشهور
ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم امثل السوفسطائية فاذا بطل
مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل
نفى الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لا دليل ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل
ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يهم التعرض
له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال
هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره الاطلاع على هذه الشبه ووجوه فسادها

يفيدهم

يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى الراى ونحن
نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له
على انه ينبغى ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع
قوله والحس قد يغلط الغلط محركة ان يعيى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط
كيعلم والغلط بالطاء فى الحساب وغيره او هو فى المنطق وما هو فى الحساب بالتاء كذا
فى القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل
الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا
كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا
لان الكل الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشئ وكون روية الاحول الواحد اثنين و
وجدان الصفراوى الحلو مرا فى فمه غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا
تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسى والبديهى والنظرى والضرورى فانها تصديقات
مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق الفطن ولم يدر
الاواحد من كثير كان فى غاية العلن ولم يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات
والبديهيات لانهما اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما
بالطريق الاولى والمراد بالاحول الاحول الغير الفطرى فان الفطرى لا يرى الواحد اثنين كما
بين فى محله وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر و
يحسبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين
قوله وقد يقع فيها اختلاف واحد المخالفين غالط فلا امان فيه وبعض شبه يفتقر
فى حلها الى انظار دقيقة فيكون فى معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط فى
رفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر
به قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف او الخفاء فى التصور لا ينافى البداهة ويحتمل
ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء بالنسبة الى الاذهان فرب
بديهى جلى عند احد خفى عند اخر او نظرى فلا بديهى يعتمد على بداهته لجواز ان يكون
مدعى البداهة فيه مخطئا ويمكن ان يحمل ارتفاع الامان من الحسيات موجبا لارتفاعه من
البديهيات لان مدارها الحس وسائر العلوم مستعينة من الحسيات وما صل بمعرفة النسبة

للمشاركات والمباينات قوله قلنا غلط الحس فى البعض لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذى لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع قوله لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض وليس بسبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك حلاوة العسل قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاينافى حقية بعض النظريات فيه انه يكفى لنفى العلم منافات كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافات كثرة الاختلاف لها فافهم واستغنى عن ان يحمل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر العقل او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شان القاصرين قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين و ارتفاعهما فمن قال ماذكره الشارح فى الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون الا بالخيا ليات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال جزمهم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا او وهما كيف وجزمهم ايضا ليس الا خيالا او وهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون اى لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقى والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون فى انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقينى وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هى عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطا لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور قوله فيلاسوفا اى محب الحكمة الاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله

قال

رد على الخيالى ذكره فى قول الشارح انه لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت الخ وقد دفعه السيالكوتى فى قوله فالصواب فارجع اليه

تعميم الاعتقاد اوبدونه فى يكون تعميما للنفى للحقايق وهذا التعميم ليس بمراد بل المراد تعميم الحقايق هو من الموجود والمعدوم

قوله واسباب العلم لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية وكان منشاء انكارهم الطعن فى الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون المضمر كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فاخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم الماخوذ فى تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتامل والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط فى التجلى لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرف عن الحقيقى قوله صفة و اكتفى فى بيان التجلى بالانضاح ولم يحمل على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه اخرا على انه لا يصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال الشارح يطلق العلم على التقليد مجازا وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا او فى وجودها لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تامل

قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف السابق

وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفى قوله و
للتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقايض لها اشارة الى مرجح اخر للاول عليه و
هو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام
المنطقية مبنية على اثبات النقيض فى التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض فى التصور
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة فى التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن
المراد بالنقيض النقيض فى التصديق ويكفى فى صحة استعماله فى التعريف كونه اشهر واظهر
من النقيض فى التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل فى الكشف
عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك
الحيوانات وقد حفظ عن هذا التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل
المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض
حالا ومآلا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك
التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة
فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن لا حظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله
متميزا كالشجاعة وانه يقتضى ان لا يكون النفى والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور و
انه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل الى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها ان لا شبهة
فى امكانه ويحتاج دفعه الى دقة نظر قوله بخلاف علم الخالق جعل قوله للخلق قيدا للعلم و
لك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك
لا يناسب الحكم بكون الانس افضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله فانه
لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما
يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر
فى العلوم كلها هو الله وفيه نظر ولك ان تجعل اللام فى قوله لذاته صلة الثبوت لا للتعليل
فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق
ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على
ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى الثلثة به نعم فى كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير

على التعريف الثانى

اى فى المنطق فى قولهم نقيضا المتساويين متساويان وغير ذلك

ذاته

ذاته تامل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر لا ان يقال انهما ليسا سببين
للعلم بالمسموع والمبصر بل سببين لتعلق علمه بهما تامل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم
على حيوته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية ما لا يستند
الى ذاته لا ينفى كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفى قوله
فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الحواس الخمس حتى الذائقة للملك والجن
كما يقتضيه سوق الكلام غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعى ولك ان تستدل
لثبوتها للملك بما فى صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم من اكل من
هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس
قوله الحواس السليمة بخلاف الماوفة فانها لا وثوق عليها فلا تفيد موجبة للعلم
بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفى التقييد اذ لا بد من العلم
بالصدق ايضا ولا وجه لا طلاق العقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس
الماوفة والخبر الكاذب يفيد ان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلاثة الا
ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقينى
على ما نعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس الماوف والخبر الغير الصادق
يكونان سببين لغير اليقينى لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقينى واخراج ما يفيد
غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعمه انه كذلك لا لانه
المناسب للمقام لا يقال الامر والنهى ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع
يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من
الخبر المقيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع بقى
ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم وانما جمع الحو
واقرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان قوله
ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج اى من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق
والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد
بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه

تعريف العقل

الهيكل المحسوس اى المركب من الجواهر
والاعراض القائمة بها وهى ما يشير
اليها كل احد بقوله نفسى
والاشارة ليست الا
اليه كذا فى
الكواشف
[illegible]

ولاجزوه وهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف لاجزاء الشئ لايسمى آلة وان كان
الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد
النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار وتتحد معه بالذات لان قوة الشئ
لايجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب
المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لايكون صفة
اختيار للشق الاول ودفع
فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لاتكون صفة فيه و
بالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير
المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة
الا ان يحمل السابق بجوز فتامل قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لا
فان قلت يسمى
ولا ان يقال الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج
الى توقيف وقوله من غير تاثير للحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى
الله تعالى ولا توقف لتاثيره تعالى في شئ على شئ وقوله والسبب الظاهر كالنار للاحراق
هو العقل لاغير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب
الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق
العلم الذي يغرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم
بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى قوله ليشمل الظاهر فيه وان
اى خذ هذا
يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان اريد
ليكون عطفا على قوله يخلق ولى الخ
كذا وان اريد كذا وان اريد السبب المفضي في الجملة ليشمل ومحصل قوله قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين
ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها الان
اى السبب المفضي في الجملة
ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع حيث
قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لايعنيه
وقوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف
على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتايد به

وان

و في بعض النسخ وقع قوله وبالجملة قبل قوله ولعله استعمل

وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لابد منه في كمال الوثوق عليها ويمكن ان يقال اقتصروا
على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه السلام وان
يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء بنفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو امن عن
الخطاء من البديهيات لايومن عليه واراد وان يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما
بيان لما
وان لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم
فعل الشرط
ضموا اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتنزيل ما عداها النقصانها فيها بالنسبة
جزاء الشرط
اليها منزلة العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل و
هو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لاتعدوها بحكم الا
ستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لامحالة وبعد استعمال
الخبر الصادق يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي
بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة
النسبة بين طرفيه وملاحظته معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات
ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس ايضا
واما التجربة فليست الا تكرار الحس قوله والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود فاعل
يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك ماخوذ من الافعال على خلاف القياس
وكذا الحاسة بلا اشتباه وهو اجراء الحاسة من الاحساس كالحساس ام هي من مصنوعات
ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشئ واحسسته ابصرته وعلمته الا انه لم يخطئ
الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما فعل والاظهر انه مشتق
من الحس بمعنى العلم فتامل قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها يريد تصحيح
الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا اخرى فظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضروري
لكن لايخفى انه لاينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع و
اى فاهم
قد يقال قد تقرر ان العدد لايفيد الحصر لكن الغالب في المقام قصد الحصر ولايخفى ان كون تلك
في الجواب عن ابطال الحصر

اللام الجارة المقدرة في ان متعلق بضم المؤخر

بحصة زيد به استعمال العقل بحيث يحصل العلم ...

٩٩

الحس جمعاً فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان
يقال المراد الوجود الرابطي اي وجودها لمن قامت به **قوله** واما الحواس الباطنة التي
تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام
ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء
الشرع ولا ما يدل على بطلان ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت
يسمع نجار اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الا
صوليون في كتبهم وقد اورده التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان اخبار الشرع
كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا
يحل في المادي وقد اجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا تدرك الجزئي المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي **قوله**
السمع ابتداء بالسمع مع ان اللامسة تحتاج اليها الحيوان اكثر مما تحتاج الى البواقي
كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات
والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك
وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان اخوج
بها بعد اللامسة وشبهه كان في توقف عملهما على التماس والصماخ خرق الاذن
وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض
بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بتكيف
الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما
التماس فيه تامل والظاهر الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق
الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي
ان يكون كلما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود
صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق
بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير

كل

كل من الحواس على ما ذكر من الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة
في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت
الشامة اودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها تميزا لها عن
قوة اخرى اودعت في هذا المحل **قوله** يتلاقيان ثم يفترقان فيه اشارة الى انهما لا
يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين
اليمنى والايسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع
لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان ثم يتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير
بالبصر وهي امور موهومة الا ترى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى
مرئي لانه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اراد بالمقادير الجوهرية
وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك
بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها
قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى
في الزائدة النابتة وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين
والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدي والخيشوم اقصى الانف والظاهر ان الادراك
بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اي بمثل
كيفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة
الرائحة اذ لا ينكر احد ان كل مجاور لذي رائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي
الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فقدان الرائحة عندهم مشروط
بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اي عدم الاشتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس
هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث حصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول الصوت
الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من
غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية **قوله**
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم الجسد كالجرمان كذا في القاموس **قوله**
وهي قوة منبثة في جميع البدن لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان

هذا تعليل للتفسير بقوله بمثل

قوله ثؤلول هو بضم الثاء المثلثة رأس الثدي الكفوي
الثؤلول كزنبور حلمة الثدي قاموس

لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة جميع سائر الاعضاء واوقعه فيه
قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال
والعظم وقوله عند التماس والاتصال به يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد
انه يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك فى صورة البعد عن النار ليس
حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار قوله وضعت هى لذاى عينت اودلت قوله
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله لكل حاسة على
متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك
بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما
بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع
امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز قوله والحق الجواز ولذا قال اللمس وبكل حاسة منها
توقف ولم يقل يمكن ان توقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف قوله فان قيل اليست الذائقة
الظاهر ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى ولا حاجة الى
ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك بل يكفى ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل
ان يكون دليلا اخر على حقية الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف
فى الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التى فى جرم اللسان تدرك
حلاوة الشئ وحرارته معا قوله والخبر الصادق اى المطابق للواقع الاولى تفسير
الصادق فى اول المقام ذكره وقوله فان الخبر الخ كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة
المخبر دون المخبر وما ذكره فى تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق
والكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج للخارج والى تفسير
الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق
والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى
مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ
او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ
لشئ والانشائى يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة
وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها
خارج

اى النسبة بين بين على ما اختاره
العصام والنسبة التامة
على ما يستفاد من
الشارح

خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو
خارج التعقل وكذا المراد بان يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب
الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطا
بقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة اوليست بواقعة اذ النسبة
المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقه
وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا
يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب
وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم
ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات
لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على
طلب النسبة ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته خارجان حالى واستقبالى بل ثلثة خارجات ثالثها
الماضوى وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا او صادقا معا وكذا ضرب لها خوارج
ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا فى هذا الزمان فتامل قوله وقد يقال الا
بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند
قدس سره فى شرح المفتاح الاخبار اى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه
عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو فى نفسه متلبس به من ثبوت مسند له او انتفائه
عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على
الوجه الذى هى متلبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال
اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وبما ذكره يظهر كلام الشارح فى
شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله اى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه البعد يهونه
ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة
وقوله فمن هيهنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل خبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا
بين البيانين ودفعا للخلاف بين الفريقين قوله على نوعين اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب
العلم على ان اللام للعهد على نوعين قوله سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب

فى قوله لما انه لا يقع دفعة نظر لانه لو اريد لا يقع ذات
الخبر المتواتر دفعة وهو غير صحيح لانه يقع
باخبار كل واحد وان اريد لا يقع
الخبر المتصف بالتواتر دفعة
فمسلم لكن فى قوله بل
على التعاقب والتوالى
نظر لان الحاصل
على التعاقب
ذات الخبر

والتوالي لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فيمتنع علمه بوقوعه دفعة ودفعه بان
وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع مما لا يعنيك نعم يتجه انه لا يوجب لوقوعه على التوالي
فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله
على التعاقب لم يتجه شئ في القاموس التواتر التتابع او مع فترات **قوله** وهو الخبر الثابت على
السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم
فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد يؤكد بالضمير المذكر
ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله لا يتصور تواطئهم على الكذب
قد افاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب وفيه اشارة
الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق احسن مما هو جوابه عما ذكره الشارح
لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به
دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد اشار
الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شئ وكان وضع
التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى خرج عن سعة التصور الذى لا يخرج عنها
شئ وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لا يكون ذلك
المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا
لا يفيد التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا
يتصور تواطؤهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول
منهم الى واحد ومما يجب ما قيل من انه يشكل بالكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم مناف لكونهم غير متصور منهم التواطؤ على الكذب
واعجب منه ما اجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر
كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على
معرفة صدقهم ومصداق الشئ ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك
الوقوع يصير سببا للصدق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة
ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم
اخر ويمكن دفعه بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة **قوله** وهو بالضرورة

يعني

يعني انه افاد المص بترك الاستدلال كونه ضروريا اذ كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى
مفعول افاد
كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه لخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح
انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل للصبى لا يهتدى بطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبى
بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان
النائية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تجديد نظر وكيف لا
ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان
النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المعنيين في
اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق
واحد فيهما فلا يقال غت في الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد
وصف الملوك بالخالية وهل مفيتهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضيين في جميع الازمنة الماضية وقوله فههنا امران يدل على ان عبارته السابقة
مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضرورى ضرورى الى ان المقصود ان ايجابه
للعلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على
العلم فهو في حيز الوجدان وقوله واما خبر النصارى لا ينافي ما في التلويح واما خبر اليهود لان
بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع
اباء عطف اليهود سمج جدا والمراد بخبر اليهود بتابيد دين موسى خبرهم بانه قال موسى بتابيد
دينه على ما في خلاصة الطيبى والا فتابيد دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر وقوله
فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين
للتابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف **قوله** فان قيل خبر كل
واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين هذا الايراد مصادم للبديهي
فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر و
يجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء
الضرورة بايجابه العلم اولا بانتفاء المقتضى وثانيا بوجود المانع فلذا اورده ودفعه و
لعله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع

ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضرورى وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضرورى تنافيا فسمه

ذلك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون امثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الادب نسخه

لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ويحيى عليهما السلام بكنه

هذا اعتراض لقول المص وهو موجب للعلم بدون وصف الضرورة والاعتراض الاتى من الشارح بقوله فان قيل الضروريات الخ بالنسبة الى قيد الضروريات



من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن اليقين و
منها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع ومنها منع انه لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد
او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير ان يكون
رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد
وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليفد الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من
المخبرين او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بانه يمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها عند الاجتماع
من ذلك لامكان حصول الجزم الخبر الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان يشتمل جواب
الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيل قوله كالسمنية اي المنسوبة
الى سومنات اسم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وذكر في
المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغائبين لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه
لا يجدي في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع وقال
الاصفهاني الاولى الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهرا سوى
الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء هو الذي
ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح بينهما والتفاوت
في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف قوله والثاني خبر
الرسول اه اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث

قال في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة يا رسول الله ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا
بعض ذلك قد كان وصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصلح صلاته وادى ما تركه
منها سهوا او في قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد
وقوله اي الثابت رسالته اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه
التأييد وقوله المؤيد اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان
لانه المقصود بالبيان او الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على
الملك في القران وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي لجعل الرسول
والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغني عن تكلف ان المراد ان الخبر
الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير
اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس والنبي يعمه ومن
بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما
السلام ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول
ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلث مائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع
الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك
بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه ولو رد على اشتراط الشريعة المجددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتب
ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة ويرد على التمييز بالكتاب
ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام واخرج الزبور منه
ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى انه هرون
كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب
كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له شرع مجدد بعد ذلك
بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحي مجدد اليه واورد على تعريف الرسول
والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل التقرير

حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتاتى منه التبليغ واجيب عنه بان التبليغ
منه الى قوم اخرين غير ممتنع اقول يمكن حمل ماذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص
بان يقال الرسول انسان بعثه الله الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث
لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه قوله
والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارتهم
المشهورة اعني فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من الترك بقوله امر فوضع الامر
الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار
مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فى من يعارضه لانه بان
يقدور كان يقول المدعي معجزتي اني اضع يدي على راسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق
للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق
من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى اريد به لان
المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تامل واورد عليه انه ليس مراد
لكون اسماء الله توقيفية عند الجمهور
الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد
بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول
بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملايم ان يقال قصد به صدق من ادعى
النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على
ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت
معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله
به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر
خيالي
لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق
المورد خيالي
مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس
القائل الخيالي
خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الاثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها بخلق الله
تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلهذا لم يلتفت اليه
لا لانهم لم ينبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن
خيالي
خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء

لقب

لقب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة قوله اي النظر في
الدليل الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من
مطلب للنظر ثلثة معان
قضايا اه فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم
للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين واورد لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى
الامكان الخاص وفائدته ماذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم
بخلق الله تعالى عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاولى يشمل الامارة والثاني
يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق
خيالي
وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جار بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح
مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه بلغو لم قوله بعطف خبري الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم
اليقين لا ما يشمل التصور ولان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله وما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله
بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان
الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان
خيالي
وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل
في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون الموضوع لمقدمة
هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح
النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية الذي يخرجه معتبر في التعريف فتامل قوله وقيل مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر اسقط القول عن التعريف والمشهور قوله مؤلف لاغناء المؤلف
عن القول ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي
فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم
خيالي
القول المعقول بواسطة ان اللفظ يستلزم تعقل القول المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع
مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم لان لا استلزام فيه في
غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزام العلم بالقول المعقول تحقق قول
فاعل لقوله ولا يلزم

اخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد باستلزام القول الملفوظ
قولا اخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الاخر ايضا القول الملفوظ
وان اشتهر ان القول الاخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ
بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل
لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه و
هو القياس لا عم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف
القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح
بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان
وبهذا ظهر وجه اخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في تذكيره فهو لذاته
تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو الامر وهذا انى ونوقش بان
المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هو الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى
(اى ليس المناقشة بشئ)
مثلا من داخل الهيئة وهي امور متحققة داخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا
قولا اخر قوله واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر المراد بالموصول
الحاسب لا اشتهار ان الدليل هو الحاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء اخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت او اليقينان واورد
عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه (لعدم اللزوم)
بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا الوارد بالملزوم في التعريف
الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون اوفق بكون التعريف اوفق به قوله فللقطع بان من اظهر الله
تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة اه لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه
في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ
صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم فيجب ان يؤول قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
ايضا بذلك لئلا يتكرر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى به وقيل
هو المتبادر من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو

خيالي

لم

اى حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله
ولي الدين

تعريف الاصولي

اما الوجه الاول ففي قوله وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم اه

يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف اه
ولي الدين

اى على التعريف بقولهم الدليل هو الذي يلزم اه

لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب
فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي اليدين وقوله عليه السلام وانتم اعلم بامور دنياكم
ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن
تبعه والظاهر ان خبر الرسول عليه السلام افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال
بل هو من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل قوله والعلم الثابت به اى بخبر الرسول عليه وسلم
هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال
المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او
في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه السلام استدلاليا لئلا
يعتري الشك في كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل
كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا الكلام
(رد على الخيالي)
يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص بهذا من
الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من
الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية حيث
مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر وهذا والعلم
انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو
العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم
(اى الشارح)
ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يغاير العلم الثابت على معنى اخص
مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري
(اى المعنى)
ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام قوله في اليقين اى عدم احتمال
النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر اليقين بما يلائمه والثبات
بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير اليقين
(رد على الخيالي)
بعدم احتمال النقيض توجب اغنائه عن الثبات ولا وجه لتخلف تفسير اليقين بما لا يغني
عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتخلف فالتخلف لا يغني ولا يسمن على ان

عن ذكر الموجب نسخة صحيحه

١ العلم حم

اى تعريفهما بحيث يخرج

اى الجزم المطابق
خيالي

في قول المصنف واسباب العلم ثلثة لان الشارح حمل العلم على المعنى الاعم الشامل للتصور والتصديق والجهل والوهم والتقليد لا انه اخذ العلم مقابلا للظن

اى لم يقصد تعريفهما بما يخرج عن كونهما مغنيا عن الاخر بل عرفهما بتعريف يكون الاول مغنيا عن الثاني لان مقصود الشارح تعريف كل واحد منهما بما يلائمه لا تعريفهما بحيث لا يكون احدهما مغنيا عن الاخر كما عرفه المحشي الخيالي

المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا
اندفع ايضا ما يتوهم من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه توجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه له *رد على الخيالي*
للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان قوله في اليقين مسامحة لان اليقين صفة المعلوم
لا العلم قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة
او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا
اندفع انا لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور
الثلثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني
الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح
في شرح التلخيص قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة و
الاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
وانما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول
العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى
القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد التواتر منه قسيما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر
ثم لو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو داب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول
الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر
الرسول لا في خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني انه اذا
علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهدة ومحصول جوابه ان خبر
الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم
مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب
الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من
في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع
الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه
ويمكن اتمام الايراد بانه لما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك
خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر ولا تتمة فانتظر غير بعيد هذا فان قلت ما وجه قوله او بغير ذلك
ان امكن ولا انحصار في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره

قوله ولا تتمة وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله وينبه على جعل خبر الله وخبر الملك الخ

صلى

صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى
الله عليه وسلم لانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت
كانه اراد بما سمع من فيه ما سمع من فيه او ما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا و
قيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر اعياه
طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار تراه مثالا لذلك قوله فان قيل *اي ليس هذا الحديث متواترا في الحقيقة بل مثال للمتواتر*
الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء او اثبات لنقيضها
والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر
الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على
الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية
والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي من اسباب العلم فح لا بد من تخصيص الاسباب ايضا
واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي
عد من اسباب العلم والمراد بالعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن
تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
والقرائن لا تتناول الدليل وضعا وارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى
قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق و
نوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما
تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة
في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان معظم الاحكام
الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا
يلزمه قرينة الا نادرا ابقى اشكال قوي كان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن
قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام اخر وينبه على جعل خبر الله وخبر الملك
راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما بانه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشا
هدة فانه يعلم من جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس ويمكن ان

قوله بل الدلالة العقلية اه تحقيق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس سره واطرافها فان فيها ما يغنيك من غيرها

يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري بخلاف خبر الله
وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم
عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر
الملك لان كلما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بعد فهمه لا محالة ثم
فيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب
العلم الضروري واما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة ثم ولا ينتقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه
الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع
لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية
افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا **قوله** واما العقل عدل لقوله فالحواس
اه ولقوله والخبر الصادق وهما وان خليا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل
نزلهما منزلة المصدر باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التوكيد من غير قصد الى التفصيل الحكم
بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم
تدقيق النظر كما مر **قوله** وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قيل جعل العقل قوة
للادراك ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف
او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة
للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل لو كان يوجب الاستعداد
لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك
عن استعداد ما ما دام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويفاده
ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم
الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة

توجب

لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان
دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي خبر الرسول
فلا يتجه ما ذكره الشارح لانا نقول دفع الشارح
ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته
بعينها ما ذكره لامكن ذلك الحمل لكنه
غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل
ويحكم بان الشارح
دفع ما علم من
قول القائل
سمه

من الشارح واسباب
العلم ثلثة

من الشارح في بيان قوله
واسباب العلم
ثلثة

القائل والمجيب
المحشي الخيالي

مطلب معنى الاستعداد

توجب استعداد الاحساسات او المراد قوة لا يستعد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد
من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد
علم بدون العقل **قوله** وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات يعني ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي
يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان
مختلفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر
فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة الله ويتجه انه
ان اراد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا
اختصاص للضروريات بمتابعتها وان اريد العلم بالفعل لا يكفي بشرط سلامة الآلات كما لا
يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات
قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة قيل زيف هذا
التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما او فيه نظر لان
المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر مغايرة العقل
للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا
كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة
وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال
الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس **قوله** فهو سبب للعلم ايضا صرح
بذلك يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح
به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية العلم بالنظريات
وانكار الفلاسفة بعضها الا انه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما
قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر ان العقل سبب
كقسمي الخبر لقوي الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن
يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تاسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان
العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف

أي قيدين احدهما في جميع النظريات
وثانيهما في الالهيات

فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشي من الخلاف واعلم ان اصحاب
السمنية لا ينفي النظريات بل بعضها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فج
جعل العقل سيأتي بمقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة اخرى
هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد به الحكم
بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببية ولك ان تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه
بنفسه سبب للعلم فيكون من فوائد التفريع رد مذهبهم ايضا فتأمل قوله بناء على كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء اي تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة
تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله
فان قيل دليل السمنية قدمه على دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم
لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثرة احكام البديهية اغنى عن الابطال من شبهتهم و
لك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض
الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان
عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم
بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية
للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون
مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا و
شبهتهم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر
خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبع
لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال لانا نقول انهم لا ينكرون افادة النظر انما
ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينتفع ال
المناظر معهم ويمنع مطلوبهم قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل سيأتي ان الاستدلال
النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محمل له ثم هذا زيادة من الشارح ماخذه ما ذكره
في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير
كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي
فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما
هو

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى ولي الدين

قوله سيأتي الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال لانه تقدم في بيان قول المص وهو يوجب العلم الاستدلال وان كان سيجيء في بيان قوله ما ثبت منه بالاستدلال ايضا ولي الدين

على تقدير كونه الدليل للسمنية

اي على تقدير كونه الدليل للالهي

وفيه بحث حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات ما نفي فتدبر ولي الدين

هو حاصل بالنظر فان الاول نظري فانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله
فاعرف ان انت اهلا له فانه ربما يكتفي بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض
بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة
لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين
المقصود بالاستدلال الاثبات عند الافادة لا على وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون
فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه
والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم الافادة تقول فان قلت القول بانه معارضة
للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة
والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل
فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي
يجب ان يعترف بفساده بالفساد فيصلح للالزام فكن متهيئا باستماع غاية ابرام الكلام واحكامه
بما لا تجده فيما بين الانام قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا اه متعلق بقوله لم
يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي لدقة القلب ليس فيه
رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر
بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه
هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات
هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات
كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه
وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمتنع وقوع
الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب التشديد في الضروري
منع لزوم عدم الخلاف على تقدير منع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير اخذ هذا
ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضيا واستدلال الآثار وشهادة
الاخبار لا ينفي الا باثبات التفاوت دون التفاوت القطعي فان قلت الاستدلال بالفرع ثبوت

اي لهم ان يتمسكوا بسند اخر بان يقولوا ان الانكار اه

اي قول بلا دليل

عطف تفسير للابرام

واذا لم يكن في القلب رقة لم يكن فيه دقة فيكون حاصل تعريضه للعصام لم يكن في هذا الجاعل قلب سليم فلا يلتفت الى جعله قيدا للمنفي

افادة النظر قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار
على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى قوله والنظرى قد ثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظرى قد ثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر ويعبر عنه بالنظرى ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح
يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على
نفى التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين فى تقدير الشارح بان يقال المراد بقوله لا يعبر عنه
بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او
يعبر عنه بهذا النظرى لا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلابد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير
على الوجه الكلى لانه مثال لا حد اعتبارين اد رجا فيه على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر
واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا وضابطه لو حفظ النظر الواقع فى دليل حدوث العالم
من حيث انه نظر وهنا جواب اخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على
افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا يتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها
العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب فى شرح المواقف فان قيل هذه
الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون
صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها
وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به هذا ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة
النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان
محصل الشبهة هو النقض الاجمالى لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق
الدور واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور
فى صورة الدليل تنبيه ولا يجدى فيه النقض او نقول محصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم
به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمتنع العلم به قوله فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققها الامدى

لا

لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب لعله اشارة الى تفصيل ما ذكره الشيخ ابو على بن سينا فى دفع دور اورده
الشيخ ابو سعيد بن ابى الخير على الشكل الاول والى ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه او الى ما ذكره
به فى شرح المقاصد قوله وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل جعل ضمير منه الى العلم الثابت
بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصفى اى ما ثبت من جهة
العقل دون الخبر والحس بالبديهة اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضرورى
ولم يدخل فيه الحسى وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى
العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلايرد تعريف
الاكتسابى فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضرورى ولا يحتاج الى ان يقال ذكر
الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقى قضايا قياساتها معها
معها فانه ليس بضرورى بمعنى الاولى ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غير
اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاولى كما يوهمه بعض العبارات
بقى ان الضرورى والاكتسابى لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل
بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى
ما ثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه ولابد على توجيه الشارح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظرى وجعل المعنى منكرا
لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار قوله كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه الكل
مجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان
ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يابى عنه قوله
من جزئه اذ الظاهر منه او من الشئ والحكم لا يتم الا فى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم
به ازيد لعم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو
كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة
فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار
الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول

يتركب من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار قوله فانه يعد تصور
معنى الكل والجزء الاعظم لا يتوقف على شيء فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا
يتوقف على شيء الا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا
اللام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزئه ويرد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان
القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو
كانت مهملة لا بد من تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملا
حظته لانه امر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور
النسبة ايضا فمشهور وتطاف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض بظهوره قوله ومن نحو
ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه قد يتوهم الجزء
فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب ولعله اراد القائل ان
الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج
العقل في دفع التصديق به الى تامل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا
والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم التصور معنى الكل والجزء دون
عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم
تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور
واحد منهما مساغ والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت
ما وضع كله في وقت ما وضع كله في زمان عظم الجزء قوله كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا
لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة
العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار وكذا قوله كما اذا راى دخانا فعلم ان له نارا على
ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا ولا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم
رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ظاهر لم يكن هناك علم استدلالي
لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال
رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار قوله وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن
الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب اخر بالاختيار

الى

اي وان لم يكن مراد القائل ما قلنا

قوله ضح كلمه انه يعني ان المراد بالكل في وقت ما زمان الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في الكل الذي تورم فيه الجزء فالحاصل انه وضح عظم الجزء الكل الثاني ولا شك ان الجزء الكل الاول موضع الكل الذي لم يتورم فيه الجزء المتورم اعظم من الكل الذي ليس اعظم من كل وحل المغالطة ان الجزء المتورم ولى الاول الجزء المتورم

[illegible]

الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان
تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون الا بالاختيار
يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مراد
فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار
فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث
جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسيات لا نعرف
متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس
الباطنة فهي بالانكار احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان
الحكم بان في الحسي امور الا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم يبقى انه قال صاحب
المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري اخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز
طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم
غير اختياريين والتصفية قلما يفي بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت
فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية قوله وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل
للنظري لا بخصوص الاستدلالي قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا الكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله
ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام
الاختيار في الجميع قوله فظهر ان لا تناقض في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض انه جعل ما
بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بنظر العقل
ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان القسم الاكتسابي ما يباشره ال
النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعد ايضا انه لما فسر
الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين
متخالفين يقتضي احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما
ذكره الشارح من ان للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم



بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا ان يراد بالاستدلال الاستدلالي
ونحوه تأمل والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات
ولا يقدح في التقسيم قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض قد يراد من الخبر
ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله
بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشاء
من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو اعم يكون سببا عند اهل
الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيه ان
المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد نفي السببية مطلقا
لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا
مدعي لعموم سببيته والاولى ان يراد نفي سببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية
والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل قوله الا انه حاول
التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد والحد هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي
يزاد في مفعول العلم وفيه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من ادراكين
تخلل بينهما جهل قوله الا انه تخصيص الصحة بالذكر ما الاوجه لم يمكن ان يقال لا مجال
لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا
فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فنبه بادراج الصحة
على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك
وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي
نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا قوله ويصلح الالزام على
الغير الاولى او يصلح لان احد التقييدين كاف وكلمة قد في قوله وقد يحصل به العلم للتحقيق
لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام
على الغير نظر لان مصداق العلم وللغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من
شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير والنقض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق
ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال وقوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما يعني كانه اراد بالعلم صفة

توجب

توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في
مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب
المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه يجب
الظاهر فلا ينافي قوله كان قوله فالعالم تفريع على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل
بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي
تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان
شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم
لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما تناول
الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم
دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات
فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف ح جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث
ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زائد على التعريف اشارة الى وجه
القائل والمجيب الخيالي
التسمية والاحسن ان يقال اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل هي من حيث انها يعلم بها الصانع
وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات ولاخراج
مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات
والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه
محدث وستطلع على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى بذلك داعيا الى
ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل البدل اذ جميع ما سوى الله تعالى من
الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث وانما
خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان
التسلسل باطلا او لا ولم يرد به على الحكيم قدم بعض العالم قوله يقال عالم الاجسام وعالم
الاعراض تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم
ما وجهه الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم
بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال

حاصل السؤال تعريف الأعم بالنظر الى قصد المعنى

لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخفي بالجواهر
الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى
يعني به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات
اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس
في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة قوله
من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد
الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض والايجاب بدخول اعراض
السموات في قوله وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يخص المكان
والجمع بين المعنيين لا يصح قوله اي يخرج من العدم الى الوجود للحدوث تفسيران احدهما الخروج من
العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا
الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر
الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود
معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى انه لا واسطة بين الوجود
والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه قوله وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة يريد قدمها بصورها الجسمية
بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما الصور
النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد
ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون
جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون
نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون
والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها
المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور
النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات

الموجودة

الان تقال انه باعتبار
عموم المجاز كرماني

الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي
هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية
وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدم بحث وان
ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب ما قيل انه اراد
الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة
بالشخص بهذا المعنى ايضا قوله لانه اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين لما قام بذاته والا لم يكن
زيد عينا ولا العرض ما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل
الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم
منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم
منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يقول
بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث
وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لاخل في
حصر العين المركب في الجسم وله تتمة سيأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض
البيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا
على المسائل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا الحاقا النادر بالمعدوم
والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي الحصر على الدلائل
والمقصود نفي التعرض لها قوله فالاعيان ما اي ممكن نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو
للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد
جعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على
جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم
فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم ولك ان تجعله عبارة
عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث واياك ان تقول لا حاجة الى التقييد بما في تعريف
لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب
لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن او الحادث او جزء العالم ولهذا
قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه من ان الظاهر من بيان

مال الى هذا اي الى كون صور العناصر باقية في امزجة
المواليد الثلثة القديمة فلهذا قال انها قديمة
بالنوع ولم يقل بالجنس فرح كمال

الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ان يكون الخلاف في امر واحد والمعنى الذي بنيه على راي
الفلاسفة معنى القيام المطلق قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز
شئ اخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين
نوع واحد من الممكنة وهذا من اجتماع القسمين قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيزه
بنفسه اه المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى بالذات ان يكون مشارا
اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا لعدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ اخر حتى
يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين
خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق
العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث واما المتاخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد
وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف
العرض لانهم لا يعترفون بها قوله اي محله الذي يقومه الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز
غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج
الهيولى عن تعريف الموضوع على راي الحكيم وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا ان يكون وجوده هو
وجوده في الموضوع وفسر بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية
الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح ان يقال
وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء يشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشئ في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل امر
اعتباري قام بالغير عرضا واما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه
قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقومه فلا
يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض
المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالجزء فهو غير الحيز وذلك لان

المكان

المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والا
عتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوي للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته
كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب
والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن
بذاته قوله ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به اه المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته
نعتا اما بالاشتقاق او التركيب ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو
صورة الا ان يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد قوله
وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اشار الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى
انه مذكر في المعنى واشار فيه الى توجيه اخر للكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو
جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزى و
يناقش في قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب
يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر
بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب
من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة
واحدة وعند المعتزلة هو المتالف المنقسم الى الجهات الثلث فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من
ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما القائل
بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح هذا ايماء الى خلاف
قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا الى انه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح
اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني
التي هي من وظائف العلوم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل اصطلاحات مختلفة
لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى
لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي
الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء

قول الشئ المقابل وهو قوله استغنائه عن محل يقومه وهو كاف في الايراد فليس ببعيد

اي بقوله اي عمكن

اي نظلع

اي مراد الشارح بقوله وليس هذا ...

او يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من
ثمانية اجزاء او لا قوله بان يقال لاحد الجسمين اعني المتساويين اذا زيد عليه جزء
واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة
الجزء ازيد في الجسمية الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد
تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط
عدة من الاجزاء وتحققها تحصل لها الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا
العدد فزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا
لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر ارباب اللغة قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره
بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة
فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون
غيره فهو ارجح قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا يخفى
انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى
وتوضيحه لا تفسيرا اخر للجوهر الا ان يقال بنيه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى
تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير
او يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم اخر للجوهر والقسمة
الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله
لا فعلا المنفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالالة النافذة في المنقسم والقسمة
بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية كما سكنى ما يفرضه الوهم
جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية
اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين
اي متقررين في محلهما الا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي
غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كالمماسين والمحاذاتين وتوهم
البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في
الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير

شئ

طلب القسمة الفعلية والوهمية والفرضية

اي احد الطرفين من الجسمين المماسين او المحاذاتين مماس او محاذ دون الطرف الاخر من كل منهما

كما قاله صاحب المحاكمات وتبعه السيد السند في شرح المواقف

شئ واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي قوله لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو
الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين او ماديين مجرد
ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما بينه جمع من العقلاء بخلاف منع قوله و
هو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه
المنع بانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين
بقي انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت
المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على
حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما تحيزه بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير و
لم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول
والنفوس المجردة فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في
الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات قوله وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال وجود ثبوت الهيولى والصورة
وفي قوله واقوى ادلة اثبات الجزء تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة
وتفتيق وساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح
عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط ففي اصلح كلام الشارح
بتقييد الخط بالمستقيم مستند لا بانه اللازم من الدليل لم يات الا بالتطويل وقد ترك الشارح
بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسه باكثر من جزئين لكان فيها سطحا لان التماس بالجزئين
لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح وللقائل ان يمنع امكان ومنع
الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد منوع ثلثة منع
امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت و
المقام لا يحتمله قوله واشهرها عند المشايخ وجهان فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين
اشهر الوجوه فاعرفه قوله لو يكن الخردلة اصغر من الجبل ولزم تسلسلات غير متناهية
في كل جسم وذلك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق قوله وذلك انما يتصور في

قوله فاعرفه لعل وجهه ان افعل التفضيل يقتضي ان لا يكون الاشهر الا واحدا

المتناهى وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق
وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو نوقش فى جريان برهان التطبيق فى امثالها لكان له
وجه **قوله** والكل ضعيف فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب
جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمانينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد
ابلغ **قوله** اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت انه كما لا خط فى الكرة لا نقطة
فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت كما لا نقطة فيها
لا اجزاء لا يتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه لا يلزم
منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يراد انه لا نقطة فى الكرة عند
الحكيم ولا حاجة فى دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المحدود عندهم على انه لا ينفع فى
دفع انه لا نقطة فى الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء اه رد لاستدلال
المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فثبت الجوهر الفرد واما عرض
فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر **قوله** وليس فيه اجتماع اجزاء منع لكون
اجتماع اجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد فى ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق
المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل بانعدام جسم واحد وحدوث جسمين اخرين **قوله**
لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز قلنا ان
امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل
الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ
كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزيه لم توجد هذه الافتراقات الممكنة هف ولا يجاب
هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضا ووهما لا ينافى وجود الافتراقات
الممكنة فى نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء با
لفعل وقلتها بل الكبير كثيرة لان اجزائه الغير المتناهية اعظم من الاجزاء الغير المتناهية
للصغير الا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية
عندهم بمعنى ان العقل لا يقف فى القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لا ان جميع الانقسامات
الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع

الثانى

بالكرة وهو لا يستلزم وجود الجزء
منه

هذا رد على الخيالى
فى قوله قلت
تلك القضية
مهملة

اى هذا الكلام المحشى الخيالى الذى اندفع
بما ذكره هذا المحشى وقوله
كيف اه مربوط بقوله
اندفع ولى الدين

الثانى بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن تاليف المنقسم
من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الانقسام الا امورا قابلة
للقسمة واما اورد على الوجه الثانى من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو
الوجود فيمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم
بوجود ارجح الممكنين لا محالة **قوله** واما ادلة النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف فيه اشارة الى
ان ادلة النفى اقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفى انه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم
تركب من امور لا حجم لشئ منها وتنبه على قوله ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف
ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفى عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه
يترجح ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم **قوله** فان قيل
هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما ما لا يخفى على من له ادنى فطانة وثانيهما ان
ثمرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير بها عما فيه ضعف لطيف وفى قوله
قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء و
لا يخفى ان ظلمات الفلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم ويعاد
لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش فى ابتناء دوام حركة السموات والارض
على اصل هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها **قوله** ما لا يقوم بذاته بل بغيره فيه خلل لان بل لايجاب
ما نفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس تبعية
العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتامل **قوله** او مختصا به اختصاص
الناعت والمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا
يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل
التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله
بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف التواتر قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية **قوله** قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
صفات الله تعالى نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لما قيل ان ما فى تعريف العرض عبارة
عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات فى التعريف حتى يخرج بقوله ويحدث اه واما لما يمكن
ان يقال انها لم تدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة

لعل وجه التفطن انه قال فى الاول
والكل ضعيف وقال ههنا
لا يخلو عن ضعف

وهو كون الثمرة بالمعنى البعيد الذى هو
الاثر المترتب على الفعل الاختيارى
لا بمعنى القريب الذى هو
الفاكهة

[illegible]

عن التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم او انه لا يصح التعريف
على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب
الحكيم او انه يكفى لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر
اى قوله ويحدث
او انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض منافيا فان قلت اذا لم يجعل من تمام
التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم لان
عرض المجردات يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام
والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود
منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا وبيان ان العرض لا يقوم بالعرض
اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها الا فى محل قوله كالالوان قدمها اهتماما بشانه
لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبهما
لفظا وخطا قال صاحب المواقف والحق التوقف فى كون بواقى الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال
ان يكون من البواقى الوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا قوله والاكوان
هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا الثانى وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر ان كان
مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز اخر فحركة والاول
وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا فى
شرح المواقف واورد عليه الحصول فى الحيز فى ان الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون
وان العرض ايضا متحيز فحصوله فى الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض
بالعرض وفيه ان حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة
حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشئ يلزم
ان يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد
تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء
المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار حيزه بعض حيزه قوله وانواعها سبعة اى اصول انواعها

بقرينة

قوله قيد الحكم لان الجار الواقع بعد الفعل او شبهه او معناه قد يكون قيدا للفعل او شبهه او معناه وقد يكون قيدا لنسبتها وقد يكون للاخبار والاثبات ومضاف للحكم

والبواقى ما عدا البياض والسواد على القول الاول وما عداه على القول الثانى لان هذين القولين جزمانى البواقى بالتركيب والحق التوقف فى البواقى بين كونها مركبا او غير مركب كما قال بالتوقف صاحب المواقف

كاتصال الهواء بالحائط ونحوه اذ يمكن ان يتخلل بينهما شئ اخر

يلزم عكس تعريف الاجتماع وعدم طرد تعريف الافتراق

بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى والعفوصة يقبض باطن اللسان وظاهره معا
والقابض يقبض ظاهره فقط وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الخشونة و
التفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر فى
المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة قوله و
انواعها كثيرة وقال الشارح فى شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا
من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة
المسك او الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الاربعة لا تعرض
الا للاجسام اى ما عدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا على ما
هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم ايضا للمادة ما قيل هذا ينافى ما فى شرح التجريد ان
حال
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين
هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان قوله فنقول
الكل حادث اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والا لم يثبت حدوث
العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق
قوله وبعضها بالدليل وهو ظاهر بان العدم يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان
يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين ولا
يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد انواعه بالمشاهدة
بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله
فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه
لاحتياجه الى ذات يقومه به قوله والمستند الى الموجب القديم قديم ليس المقصود اثبات
القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغى ان يقول والمستند
الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه
حال
كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند
الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى
الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهى

ان لم يقيد الكبرى بجميع اجزائها وهو اما اعراض واما الاعيان وهو قوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض اه لان التعبير بصيغة الجمع يناسب الكبرى الاول لا الثانى

سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في
سلسلة لايجتمع اجزائها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب
لاستناده الى شرط عدمي (خيالي) كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول
المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما ان يستند الى ما
لازوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور زائلة
غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال
كل عدم يتحقق بوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث للزم من
زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود
قوله اما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال (كما قال الخيالي)
في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان
الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت ثبوت (منع تقريب دليل الشارح)
حركة وسكون لم نشاهدهما (اي بما ذكره الشارح) فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره
سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا ليثبت به حدوث الاعيان
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في انين في مكانين يعني ارادوا بقولهم الحركة
كونان في انين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول
وارادوا بقولهم السكون كونان في انين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان
الاول بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزء منهما ووجه تاويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون
الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكون او مع الكون الاول في
المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن
السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به
احد هذا ومن وجوه التاويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان
في مكان اخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من
الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في
مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم اه ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون

اختلافا

اختلافا فمنهم من قال هو مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يات بشيء لان
الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة احدهما الى ما قصد الاخر وبالجملة لا يشمل
التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا
من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون
مجموع الكونين في مكان واحد والحركة لكون اول في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان
المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اولها يعم الكون
الثالث وانه يلزم ان يكون لجسم في مكان سكونات مع انه لا يصدقه العرف واللغة و
لا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون يتركبان من الكون الثاني
او هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة هنا الى اثبات حدوثهما بما
اثبته الشارح قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا (اي وجه عدم كونه متحركا كما لا يكون ساكنا)
اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من
السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز اخر (اي آن الحدوث) وهذا كون اول لكنه ليس
بعد الكون في حيز اخر قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى هذا الدليل
ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان تخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث
لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة اذ انها لا تخلو
عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال (يعني العالم بجميع اجزائه حادث لانه اعيان واعراض)
من الراس اما المقدمة الاولى فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وهو اما المسبوق
بالكون في هذا الحيز او مسبوق بالكون في حيز اخر او غير مسبوق بكون اخر والكل حادث بلا اتفاق
قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان اه لو قيل الاجسام التي تعددت
فيه الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر اه يتجه عليه المنع بانه يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون اخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو
عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به
انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في آن الحدوث يخلو عن

الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف في انه لايخلو عن الحوادث
ولنا ان نقول لو تم ان العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا
يكون له كون اول ولا يكون لكونه اول والا لخلا في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال ان
تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتعدد
فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى ان يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي
تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى
عدم الضد وفي الثاني دفع المنع ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول **قوله** واما
حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم
بقائها فانما هو على مذهب الاشعري **قوله** يقتضي المسبوقية اي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى
وكون الحركة على النقضي يستلزم عدمها المنافي لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم
الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت انما يجوز عدم
يمتنع قدمه فيه انما عرف ان العدم ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه **قوله** وانه يمكن وجود ممكن يقوم
بذاته الواو حالية فتفطن ولا تجنح عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين
ايضا كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح
دليلا لكن لابد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والافلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله
لجواز ان يكون القديم الآخر الا ان يقال هنا لا يثبت لا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من
قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب
من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا **قوله** لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض اي حدوث الاعيان التي تثبت يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما الاعراض
اعيان لم يثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث
الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا
حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض **قوله** الثالث ان الازل ليس عبارة عن
حالة مخصوصة اه المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه
في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس

الا

لا اتصاف له الا بعد وجود الصانع
وفيه بحث لان ما لم يثبت
وجوده صح

قوله الواو حالية هذا بناء على نسختها واما
النسخ التي وقعت فيها كلمة يمتنع
بدل يمكن فلا شبهة في
كون الواو عاطفة
فتفطن ولا تغفل
عن الحق
ولي
الدين

والامام الراغب الاصفهاني والحليمي
والمحققين من الصوفية

قبل وجود الله تعالى حاشا ثم حاشا

من صفاته الكمالية كالعلم والحي
والقادر كما سيجيء آنفا

الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولابد فيه جواب
الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع **قوله** والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فيه
ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات
لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان
التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ان يبطل القدم بالنوع به واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث
كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف
المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده
بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم
تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى
ايضا وللنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة يتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف
جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك منافاة القدم للعدم انما يتم في القديم بالشخص
واما في القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهي افراده في الابد **قوله** الرابع لو كان كل جسم في حيز
لزم عدم تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يخص تحيز الجسم بل يلزم
تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام ههنا على التمثيل وكذا في تعريف الحيز بناء على هذا
التفسير للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر
وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما شغله الجسم او الجوهر الفول
بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث اي الحيز لا يخص بالاجسام وايضا قوله و
ينفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له و
لا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا **قوله**
ولما ثبت ان العالم محدث اه تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه
محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكره ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث
للعالم والمجهول عينه فاللائق ان يحمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح
احد طرفي الممكن اه نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على ان احد

قوله وما يقال اه هذا رد للمحشي
الخيالي وكذا قوله وما يقال
ان المطلق اه

كاتصاف الشيء من الاجناس
بالبياض والسواد

طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى **قوله** والمحدث للعالم هو الله تعالى لم يقل والمحدث له مع ان
المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وفي العالم مطلقا
وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبتداء لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين
كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات
الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لاندرج بما يطلق واجب الوجود على صفاته
تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو
المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده
ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته
الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة
في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالذات الثاني
المهية فان وجوده تعالى عين مهيته لا عين شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه
بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت
الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل
واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا
واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان هذا اقول كانهم قصدوا
بذلك ان مبدء الكل هو المهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات مبداء الكل **قوله**
اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده
من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا
ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلمين لان العينية ليست
لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود
لكان داخلا في العالم والتالي بط لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض
خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدء وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع
علاوة والشايع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصلح محدثا
للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض
كونه

فهناك

اشارة الى منع الدليل كما سيجيء بعد

والا لزم كون الشيء محدثا لنفسه
هف

كونه محدثا للمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبداء لما هو حادث منه
وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان
في اثبات بطلان التالي خبالي
صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد لو كان الذات جائز الوجود
لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع
بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع
خبالي
بسنده ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم
خبر ان
لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مغلق يرد انه ليس
اسما للكل الشخصي كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان
العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون
المبداء داخلا فيه لكن يصيب الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون
في اصل الدليل
داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدئه وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على
وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدء مع انها لم تدخل في العالم هذيان
اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق
بثبوت محله فتامل **قوله** وقريب من هذا المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة
وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث
على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكم السابق
على المكام فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما
يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث او ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون
علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا
يحتملها المقام **قوله** وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى
فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان
الدور يستلزم التسلسل اذ طرفا الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير
الموقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية
والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام

نعم يمكن منع الملازمة بمجموع الذات والصفة
فانه جائز الوجود مع انه ليس من العالم بل
مجموع الذات والصفة ممكن اي جملة
كان فان المجموع جائز الوجود
وليس من العالم لانه ليس
ما سوى الله لان
المجموع لا ينفك
عن الله

فيه ان جائز الوجود معناه المحتاج
الى الغير وواجب الوجود ما لا يحتاج
اليه يدل عليه قوله ولا يحتاج
الى شيء وكل ما لا يحتاج الى
الغير فهو صالح لان يكون
علما على وجود مبدئه
فالملازمة ثابتة
وسنده منع
ظاهر
الدفع

فالقاصر لكن يترك هذا الظاهر
اشارة الى قوة دليل المتكلم والى
ان دليل الحكيم قريب اليه
في القوة
ولي الدين

بعد توضيحه كما هو حققه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور
الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانه ما يذكران معا فاكتفى
بالتذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة برهان التسلسل
يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل
على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع التوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزئه وهما باطلان
او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور فلم يرد الاعلى تفصيل ما اجمله
الشارح قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد عليه ان ثبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال
ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون
الواجب معلولا ودخولها فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت
الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع
او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن
واجبا لذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع
كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدا كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة
سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع والكل
من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه
الاخلق والاولى بالصانع لا التوقف وجود الممكن عليه قوله وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا
بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظ وكونها
بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة
الاجزاء ومنها نفسها وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا
كان النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون السلسلة علة ؟؟
لنفسها ولعللها التي اجزائها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد
العلتين على معلول وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع
السلسلة لا محالة قوله فيكون واجبا وينقطع السلسلة وذلك لان الواجب انما يكون

علة

علة المجموع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان
علة الجميع يجب ان يكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء
اخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا و
لا يخفى انه يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض
كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التس بانه لو كان التس لاحتاج
السلسلة الى علة والتالي بط لانه لا يجوز ان يكون العلة ولا جزئها ولا خارجها لان علة
السلسلة علة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين فان قلت هذا
الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليس
الا جزءه قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن
فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز
ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع
الامور يحصل الكل قوله ومن مشهور الادلة الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة
من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التس لعدم اختصاصه بالتس في جانب
العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل
يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالذوات الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس
الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان ان
لو لم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم ان الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل
ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال سلسلة لا اول ولا اخر لها
وطريق ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدا معين لا الى نهاية في كل جانب ويطبق على اقل منها
او اكثر بواحد قوله ثم يطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى لا يمكن تطبيق واحد واحد
لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد بان يجعل المبدء بازاء المبدء فيقع كل
واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة قوله فلا
يرد النقض بمراتب العدد قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد
الغير المتناهية مفصلة والنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه تعالى الشامل انما

اي كما تقدم انفا

قوله قيل يمكن الح قال المحشي الخيالي ولقد نسب
عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله
وفيه الى قوله هو الى المحشي الخيالي حيث قال
في قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان
علمه الشامل انما يشمل اه ثم قال
عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل
على الله تعالى قلت الجهل عدم
العلم عما يصح تعلق العلم
به كما ان العجز عدم
تعلق القدرة عما
يصح تعلقها
به انتهى
ولي الدين

يشملها لا يمتنع المعلوم به كما ان قدرته الشاملة ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم
مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام فى المطالب العالية
حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ
وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون
حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا
التقدير فهو سبحانه تعالى عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة
الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وهى باسرها
موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل فى الاسباب والمسببات محال ودفع
ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى
بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى قوله فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهى كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهى المعلومات لانه اذا اطبق المقدورات
على المعلومات لا يوجب ذلك تناهى المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال
المقصود انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان يطبق جملة المعلومات
على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى
يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وما ذكره من انه لا يعنى ان ما لا نهاية له
يدخل فى سياق الوجود انما يظهر فى المقدور واما فى المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية
ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهنى ولو اعتبر عدم التناهى باعتبار العلوم ففيه
ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافاته
الى المعلومات قوله يعنى ان صانع العالم واحد الانسب يعنى ان محدث العالم واحد فان قلت
الواجب يعنى ان خالق العالم واحد وكذا فى قول المص المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان
اسماء الله توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على
اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة مما لا يثبت ذكر الصفات
لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ فى خصوصه والتوقيف فى اطلاق اللفظ على خصوصه
نحو قوله الواحد وما بعده ويحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون هو ونظائره اخبار الحدث

ولقد

الجملة الاولى بمتناه

الا ان يقال ليس مدار النقض على ان
الاولى اكثر من الثانية مع لا
تناهيهما بل على لا تناهيهما
الا انه يحصل التفاوت بعدم
تناهيهما تام

ولقد اشار الشارح الى الثانى وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما لافادة
فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله لكونه جزئيا حقيقيا لا يحتمل غير
الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم مع دفعه اتى فى
قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى فى وجوب الوجود
بل فى المعبودية الا ان يقال من يعبد غيره تعالى منزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا
يعبده والاولى ان المراد بالوحدة فى الاية الوحدة فى استحقاق العبادة فان قلت هو الله تعالى واحد
فى جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود
والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ولذا لم يلتفت ايضا الى حمل على
الوحدة فى صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون
العقل العاشر خالق العالم الكون والفساد قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
سمى به لانه مبنى على فرض التمانع او لانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك
البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة
الصنع قوله المشار اليه بقوله تعالى اه اراد ان المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة
قطعية اه ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه
لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الاية اشارة الى البرهان
وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ
قطعية لما عرفت قوله لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه او بان يريد
احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن فى نفسه اما ان يراد به
امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح على راى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان
الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به
بين تعلقى الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا فى مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتى
فلو تنافى التعلقات لكانا متضادين فمن قال اى لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه

الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا
ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لو يتدبر قوله او لا فيلزم عجز احدهما عجز احدهما لازم على كل من
شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم ارادة
عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الاخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي
مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا
يسمى في العرف عجزا والعجز عن ممكن لا اقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال
ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه او نفي ارادته وبهذا
اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة
فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه
استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب
معاوقة الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا
يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاه لذاته والا
لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان
وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات
للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقصا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس
بعينه الدليل المذكور بل هو احد شقي الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
بخلاف الدليل المذكور فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع
باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين مستقلين
على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر ثم اعلم ان الاله الحقيقي ما سواه
لو لم يكن واجبا والا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله
قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأتي الممكن عليه واما ان قاومه واجب اخر فلا
يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه امر قطعي انما توجبه
اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله
الطريق الاقوم قوله لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى
موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها اه

وان التفصيل اه يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما اه اولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال اولى من التفصيل لكان اخصر ولي الدين

وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي وكذا قوله وبهذا اندفع ايضا ولي الدين

احتياجها

احتياجها في الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع
المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه
ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن و
يدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزم باعتبار ان
وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال
قوله واعلم ان قوله تعالى هذه اشارة الى ان جعل الاية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا
مما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا
والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا بان
الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع
فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذه الكلامة وللاية احتمال اخر وهو ان يكون صوابا والمهدى به مهديا
مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض الهة كما في
الارض لفسد السماء والارض لشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات
عن الشرك قوله والملازمة عادية فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان
امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد اما في الغايب فافادته يقينا
على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين
انما تفيده اذا كانت دائمة قوله ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمنون وما كان معه من
اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف
لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيت
ملك كل واحد منهما متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك
الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه
اله واحد بيده ملكوت كل شيء قوله والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام
المشاهد اي اذا لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد اه وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن
النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية
بل يفضي الى الاختلال فهو المراد بالحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق
في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له قوله وان اريد امكان الفساد اه يمكن ارادة امكان الفساد

وهو للفساد المفسر بالفعل بمعنى العدم الطارى

جواب باختيار الشق الثاني ودفع محذوره بكون قوله تعالى لو كان فيهما اه برهانا

مع ارادة احدهما الحفظ عنه والاخر مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان
الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا
لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه
قلت المقام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن
المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى
دليلا على امكان الفساد امكانهما **قوله** لا يقال الملازمة قطعية يمكن تقرير احدهما انه لو
اي السموات والارض
فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا
يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه
لو فرض صانعان لامكان التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق منع وح دفعه بمنع لزوم
عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت
المدعى وهو وحدة الصانع لكن البيان في صحة حمل القران عليه لانه اعلى من ان يشتمل على
دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا **قوله** على انه يرد منع الملازمة حاصل
العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعية في غاية السقوط لانه
مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة
منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب
مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبني على حمله على اي معنى
شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المط فلا
معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد
تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثاني قيل يمكن
مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم
والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء
من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر
لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا **قوله** فان قيل مقتضى كلمة لو يريد
ان نظم الاية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل
عن التحصيل فح محصل الجواب ان نظم الاية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت

انه

قوله فلا يرد اه هذا رد على المحشي الخيالي حيث ظن بوروده واشتغل بجوابه

قوله ويتجه ايضا اه هذا جواب اخر عن السؤال بقوله لا يقال الملازمة اه
ولي الدين

قوله بما مضى اي في قوله وان اريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد اه وانت خبير بان هذا التمكن وما مضى كلام المحشي الخيالي في الحاشية وحاشيته وتقريره احسن من هذا فليراجع
عنه ولي الدين

انه يمكن حمل الاية على ما يغنيك عن مؤونة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاية لا تدل
الا على انتفاء الالهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا خيالي وزيد في الجواب ان الانتفاء في
الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل
فيثبت ولا انتفى الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الحق الاولى فلا يفيد الا ان وقوله
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل
الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص
على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القران لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول **قوله** هذا تصريح بما علم
التزاما لم يرد الالتزام المنطقي حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها
وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا يتوقف عليها ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف
اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق
القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة و
كانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب
عن اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه
المرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا **قوله** اذ الواجب لا
يكون الا قديما دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم
لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم
من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتمل بجميع صفات الكمال
نعم ظهر دليل اخر على انه القديم وهو ان هذا الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا
يدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتامل وقوله اذ لو كان اي
اي ان لم يكن الله قديما
الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة يريد به والتالي بط والا لم يكن
محدثا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو
كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان
من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح
خيالي

دليل ثان على قدم الباري

القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول
التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن
ظن الترادف بين المتساويين **قوله** وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق اى النزاع فيه
فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات
القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات
مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد
الذوات القديمة الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان
وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة
او انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم **قوله** تصريح بان الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته اقول منشاؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات
الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول
فبان يقال لما كان الواجب لذاته لمعنيين الواجب لحقيقته بان يكون ضرورة وجوده
ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من
اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلال بوضع احدهما مكان الاخر من القول بان الصفات
واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بان يجيب
عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثانى فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وفرق
بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه فى وجوده عن موجود غيره واقتضاءه
وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره **قوله** واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته فى الكلام ايجاز اى استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو
واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته **قوله** ثم اعترضوا بان
الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى
بالمعنى لان الوجوب امر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم فى القول
بعدم بقاء الاعراض ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل فى

لانه يفهم منه ان المستحيل تعدد
القدماء بطريق الجماعة لا الاحاد
وليس كذلك لان التعدد
بطريق الاحاد مستحيل
ايضا

نفى

نفى القدم ايضا فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها فلم خص
قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها
واجبة **قوله** واجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو
بقى لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان حدوثه
ويرد عليه ان صيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضى زيادة العلم فالقول بتجويز
كون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدء
الاشتقاق **قوله** وهذا الكلام فى غاية الصعوبة اى القول بتعدد الواجب لذاته فى غاية الصعوبة
فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس فى تلك الصعوبة
لانه لا ينافى الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه
الا للزوم مخالفتهم فالالتجاء فى دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب
ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ فى بيان صعوبة القول
بوجوبها فقال فى توجيهه ما شاء وله ان يحمل قوله وهذا الكلام فى غاية الصعوبة بمعنى ان
الكلام فى صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله
فان زعموا انسب بهذا المعنى وكانه جر القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد
الذوات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل فى قدم
الصفات وقوله وسيأتى لهذا زيادة تحقيق يعنى به ما ذكره فى تحقيق ان الصفات ليس عين
الذات ولا غيرها **قوله** الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد اجرى عليه تعالى هذه
الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على
ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون
العلم وهكذا وقدم الحى مع تاخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طبق اثبات الصفات
فى كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتهما لدعوى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم
والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة
ولم يعرف تلك الصفات الستة لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس
مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لا
يفيد معرفة مبداه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مباديهما كما يشهد به حمل الضاحك

على الحاجات قوله لان بديهة العقل جازمة نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان
فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال
على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر وقوله على ان اضدادها نقائص نمايتم لو لم يجز
خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله وايضا قد ورد

اى ومنع عدم جواز
خلو الشئ عن
الاضداد

الشرع اه لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبيس الوهم ولا يرد
على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر
الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حقى لانه ليس من الهى لانا نقول يثبت المعجزة انه من الهه
وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا
يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القران قوله

مطلب الصفات السلبية

ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مع انه لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبه
السامع والافقد علم انه ليس بعرض ونظايره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقديره
والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمط ان الواجب ليس
بعرض فبعكس النتيجة ليحصل المط ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستـ
لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اه



اقصر منها ما ذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما
عداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه
يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد
الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء فى ان الاولى بنفى العرضية عنه منها
لانها اشبه بالاعراض وكانه احتج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى
عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال الصفات تعالى
اعراض قوله فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم قوله ولانه يمتنع بقاره
تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس
باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى با
لمعنى وهو محال بما ذكره وقوله وهذا مبنى معناه ان هذا الدليل مبنى على ان اه اما الملازمة
فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده واما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه

التبعية

التبعية فى التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا
تتبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زايد عليه فى الوجود
لا فى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى انكارها فى
قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى

هذا رد على الخيالى

يكون عرضا وهو ممنوع ايضا لو يرد على الشرع شيئا قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود اه
قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر
من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء
الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح
ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد من الوجود فى الزمان
الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال المراد
بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى

قوله الا ان يقال اه ويمكن ان يقال المراد بالزمان
الثانى غير الاول فيشتمل الثالث مثلا
كما قالوا فى المعقول الثانى انه غير
المعقول الاول فيشمل
الثالث والرابع
مثلا
وفى الرد

للوجود قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى يعنى لا تفاوت بين
قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل
الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى
التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك
ما لا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى
تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطوء قابلان
للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف
والفيض قوله ولا جسم فى المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود واخرون
قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم
حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء قوله اما عندنا فان كان التخاطب
على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب

والتحقيق يجوز وقد ورد الاذن من
الشرع باطلاق الجسم
وليس المعنى التوقيف
فى الاطلاق فتطلق
بلا اذن مجرده

الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر
ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل فى نفى ما
يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثانى على نفى

الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم
لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان
يكون المبدا ما يصلح ان يكون جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح
وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب
الحقارة لان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدا لجميع العالم لكان
غاية في العظم **قوله** واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضع اه يعني
ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى ونعني اخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر من جعلهم اياه من اقسام
الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالمهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه اه استدلال
على المعنى الثاني بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله واراد به المهية الممكنة اه على انه يفيد الجوهر
اسو لما يزيد وجوده على مهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه اخر لان وجود الواجب عين ذاته
عندهم وليس له مهية ووجود وقوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته فيه اشارة الى معنيين
اخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع عن وصف الباري بهما من جهة التوقيف
وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على
معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن
اشارة الى مذهب الحكيم **قوله** قلنا بالاجماع اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا
لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله **قوله** والموجود لازم للواجب لا اختصاص له بالواجب
بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب
مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان
يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم
معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول تامل تعرف معناه **قوله** وفيه نظر
من وجوه الاول منع الترادف والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساوات فالقديم اعم
من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من الله وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادف
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم

قوله تامل لعل وجه التامل المعنى المذكور
اذا كان فاعل يلازم يكون كلمة ما عبارة
عن اللفظ فنقول معنى لا على
المفعولية واذا كان المعنى المذكور
مفعول يلازم يكون فاعله
الضمير الراجع الى كلمة ما
التي هي عبارة عن المعنى
فح لا يحتاج الى
التقدير فح لا يحتاج
فالاولى تقديم
المفعول على
الفاعل
ولي الدين

الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر
وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا في موضوع
لا يمتنع ثبوتهما له تعالى وان المنع عن وصف الباري
بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر ومعنى ثالث للجسم
من حيث التوقيف اه نسخ
قوله واما يقال قوله اه القول لا يوجد في اكثر النسخ
ولي الدين
واما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين
كما سبق او يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسيم
الممكن المتركب لانه اظهر افراده فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه او يكفي
ما ذكرنا من ان المتبادر في اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخه

للقطع بتغاير المفهومات نسخه

جمل

جعل الموجود مرادفا لهما والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف
اخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن
في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا
يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت
القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات **قوله** ولا مصور اي ذي
صورة اه تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن لا اسم
مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه
على ان ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتاثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد
نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز ان تحمل صيغ المفعول باقية على طباعها
ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي
الاعطاء نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها اه دليل على المدعى وحاصله
ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كغافل
قال لا حاجة الى قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله
يحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقي انه لا يصح قوله
لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل للسطح ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام
والسطوح الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض
بالعرض **قوله** ولا محدود اي ذي حد ونهاية يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان
التحديد لا يكون للبسائط **قوله** ولا معدود لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة
نفي الكثرة وقوله اي ذي عدد وكثرة اه تفسير لقوله لا محدود وقوله يعني ليس اه تفسير
لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب **قوله** ولا متبعض اه نفي التبعض و
التجزي والتركب يؤل الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشرع
الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى بهذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي
والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه ا
التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان وبا
التجزي كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي

كغافل نسخه
كغافل نسخه

نفى اضافة الجزء وبالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من
الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا متركب لكان افيد وكان الاولى تقديم قوله فما له اجزاء اه
على قوله لما في كل ذلك اه لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى التناهى بعد نفى
كونه محدودا ومعدودا مستغن عنه قوله اى المجانسة للاشياء يعنى المراد بالمائية المجانسة
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس
بل عما هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا
ان يقال اراد بما هو السؤال عما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى
قولنا بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن
المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفى المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان
نفى الوصف بالمائية لانه لا حاجة اليه بعد قوله اى المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد
ان مجانسة الواجب لا يقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى
ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل
مقوم وبهذا التقريب عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغى والصحيح تمايز
المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التمييز فلا تغفل فى التمييز والاولى ان
يحمل قولهم ولا بالمائية انه لا يسئل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى
منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على
مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتاتى السؤال عنه بما والتمسك بكون
ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى لا يناسب ادب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا و
ايضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال فى جواب
ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلى لا يسعه المقام قوله ولا بالكيفية فى شرح المواقف
اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعوم و
اللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا
وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا من توابع

فيندفع السؤال عن الشارح ويبقى على المصنف خاصة

المزاج

مطلب المكان

المزاج والتركيب قوله ولا يتمكن فى مكان انما ذكر قوله فى مكان مع انه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون
الا فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوى او نفيا
لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد اخر متوهم
او متحقق يسمونه المكان قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو
الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد
وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان
التعريف يقتضى ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من
الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده فى بعد اخر وهو بعيد من العبارة
جدا ولو قال نفوذ بعد شئ فى بعد اخر لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما ليس تمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم اخر بحيث يماس السطح
الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس تمكنا عند المتكلمين والحكماء الجاعلين
المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو
عند المتكلمين مع انه ليس تمكنا عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين
بوجود الخلاء مع انه ليس تمكنا عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح و
تحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس
بجميعه جميع السطح الظاهر للمحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما
البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد
المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد
بل معان بحسب معانى المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعانى قوله والبعد عبارة عن امتداد
قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء لا خلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل
انما الخلاف فى وجود الخلاء فالواضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل
ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تاويله ان البعد امتداد له نوعان
عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد غير صادق
على شئ من افراده فتامل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء
وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من

القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان
هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول
كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير
السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوى المتمكن ولو حمل نفي التمكن
على هذا المعنى لم يصح ايضا **قوله** قلنا المتمكن اخص من المتحيز فلو نفى التحيز لكان انفع
وقوله لان الحيز يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز
والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجواهر الفرد متمكنا
بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشارح (اي الشارح) واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان
قوله فيلزم قدم الحيز هذا لا يتم على تقدير كون الحيز امرا موهوما اذ لا قدم لما لا
وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحوادث وانما جعل التحيز حوادث
لانه ان كان الازلي متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية بتحيز
في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزاته (حادثات) **قوله** وايضا اما ان يساوى الحيز الى آخره
قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء
على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا
لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت
على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه (اي عن المكان) ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي
يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص
الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا فالمبني
على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان
الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزمه التناهي على تقدير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد
في الجوهر الفرد محل نظر لان المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر
الفرد **قوله** واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا
اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه
لو كان الجهة حد المكان او نفسه (وهي مسلم) اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن

لا

للتحيز نسخة

خيالي

اعتراض على الخيالي

لا يستلزم نفيه **قوله** ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان فان الجريان على
الشيء يستعمل بمعنى تعينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان
معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل
وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق
بالزمان ما له وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن
والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور
الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين
كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في
الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكما ان
الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به
الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان
غير متعين فربما يكون الشيء زمان الشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول
عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا
يسع المقام بيان ضعفه وانما وقع فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت
ووجه قوله وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك
الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك
الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا
وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فانما يقدر به الحركة مطلقا مقدار
حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب
ثلثة اخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه (اي الحكماء)
الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الاحد
المعنيين مما ذكره الاشاعرة والحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح
لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكماء والاشاعرة ولكن
ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه **قوله** قضاء لحق
الواجب في باب التنزيه الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه

اوواجبة المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا
هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال
بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه
والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة المعهد التفصيل والتوضيح لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه
له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي و
للتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات
من العوام فان جمع العقائد لحفظهم ايضا قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه اه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة
قوله بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا بهذا
المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام
في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان
في قوله وان الواجب لو تركب الى اخره تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث
سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال او لا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا
يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد موصوفات
صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله
وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من
التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض
الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال
والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال
والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع
جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون
المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع
لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون مثل العلم والقدرة من صفات كمال يدل

المحدثات

المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على
انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على
ثبوتها له امعناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت
والالبقي لا بلا خبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ
واستلزامه ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء ايها انها عقايد
الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في
الجهة على التمكن اذ كل ما له الجهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكره نفي الجهة فليس
احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح
به لا لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون
متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى
ان يقال والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق ادم على صورته قوله وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا اي بحيث يحل بينهما ثالث و
قوله والله ليس حالا ولا محلا للعالم لا يفي بنفي المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد لا ينفي المماسة اه مصح
بالمماسة المماسة بالحالية لكن انتفائها لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض
الاجزاء ان هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله لا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم
والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم في الحلول لا ينفي كونه متصلا بشيء وقوله فيكون جسما
او جزء جسم يتجه عليه ان مخالفيه لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم
في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص
الاجسام كما سبق ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا هنا ولا يخفى ان الاستدلال
لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة ان
يقال كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر او منفصلا وعلى كل تقدير يجب
ان يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض لم يخط اصلا العقل والضبع العضد
كلها او وسطها بلحمها او الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس قوله ولا
يشبهه شيء اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي المجانسة
وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي الماهية افاد نفي المجانسة ونفي

اتحاد الشيئين وشركتهما اما ان يكون في ام ذاتي او عرضي
فالاول ان كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى
مجانسة والثاني ان كان في الكيف كاتحاد الانسان والقرطاس
في السواد يسمى مشابهة او في الكم كاتحاد الثوبين
في الطول يسمى مساواة او في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في الاخوة
يسمى مناسبة او في الشكل كاتحاد السماء والارض في الكرية يسمى مشاكلة او في الوضع
يسمى موازاة او في الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد الطبقتين في الاطراف
[illegible]

الكيفية افاد نفى المشاركة فى الكيف وباب التنزيه وان كان لا يتماشى فيه عن التكرار والتصريح
بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة
ظاهرة مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لأن
ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه فى المواقف بانه
لو شاركه غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن ان
يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب
وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الآخر كما اورد عليه انه
يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بسد احدهما مسد
الآخر سد احدهما مسد الآخر فى الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل
امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية
كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغى ان لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل
واعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسانية لانا نحتاج فى الوصف
بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذى يستفاد من كلام الشارح دفع
الايراد بان المراد بسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساوات فيه من جميع الوجوه قوله
فى البداية العلم منا موجود اى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف فى وجوده وقد
اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه وقوله و
قديما واجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين فى صفاته تعالى وقوله فلا
يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة فى نفى المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق
اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان هذه المماثلة يحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على
المساوات من جميع الوجوه حتى ينافى ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك
فى جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتى و
يعلم من كلام الشيخ ابى المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم من المواقف انه
اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبى عليه السلام دليل ثان على
فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والظاهر فى قوله والظاهر
انه لا مخالفة ترك الفاء لان الظاهر هو المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر ان المراد نفى

المخالفة



المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ ابى
المعين والاشعرية وبين كلامى البداية ايضا وقوله والآمدى وان لم يكن مراد الاشعرى
هذا او لم يحمل كلام البداية على هذا فاشترك الشيئين اه فلا يرد انه ينبغى تقديم قوله
والا على قوله وعلى هذا ينبغى ان يحمل اه ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق
له بحمل كلام البداية ثم فى الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية
ايضا يندفع لزوم دفع التعدد قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ هذا بظاهره تنزيه علمه
وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص انه نقص فى
علمه وقدرته ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل فى بعض الاشياء والعجز عن البعض
والمراد بالشئ الممكن والا فالممتنع والواجب خارج عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار
العلم قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلثة ولا
يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم
فما قيل يرد على عدم خروج شئ عن العلم انه يجوز ان يكون شئ يمتنع تعلق العلم به فلا
يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشئ ورد على عدم خروج ممكن
عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه
وقدرته شئ لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض لانه لا مخالف فيه
وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على
عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لانما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا الا
نهم لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة فى القدرة مطلقا لا فى اكثر من واحد لان القادر
القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند
المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ لانه تزاد
الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق
والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحققه المحقق الطوسى
ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما انكر الدهرية

قوله وحققه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
وفى رسالة مستقلة ايضا وحققه العلامة الرازى
فى المحاكمات وتبعه سيد المحققين فى شرح المواقف
وعلى القوشى فى شرح التجريد والمحقق الدوانى
فى شرح العضد وابن خواجه فى التهافت
وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام
ابن سينا فى الهيات الشفا حيث
قال ولا تعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة لكن كفر الامام
الغزالى فى التهافت الحكماء
فى هذه المسئلة وتبعه
الشيخ محى الدين العربى
فى الفتوحات المكية
واقول ان التكفير
انما هو على ظاهر
كلام الحكماء
المشهور
منهم واما
على التحقيق
المنقول من
المحققين فلا
يلزم عليهم
شئ اصلا
ولى الدين
جار الله

مطلب الصفات الثبوتيه

العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضى مغايرة العالم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه او عبث تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تامل قوله ولصفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشاركه صفاته صفات غيره الا فى الاسم فهى مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم اه اعتبر فى الثبوت الصفات لا فى ثبوت الصفات الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فلهذا قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لما ثبت انه عالم واغا عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجوب وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم الواجب داخلا فى مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فيثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لا لان الماخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه الصفات موجودة فى المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها فانه منقوض بمثل الواجب والموجود قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له وو افقهم الشيعة مع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق فى القران

الكثر

قوله لان الزائد اه فيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا ان يقال انه اشار الى تاويل الزائد بالمغائر فح يستقيم الاولوية ولى الدين

قوله فاندفع اه هذا رد على المحشى الخيالى وانت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لو كان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعى بل ظنى ومطالبنا قطعية ولى الدين

اكثر من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء فى ان الاقرب فى ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون اثر له من انكشاف الاشياء عليه تعالى كما يقال فى الحى والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبود الخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة قوله ودلالة الافعال المتقنة اه لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبود الخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب وكون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشئ عين شئ قد يكون بصيرورة احدهما الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلاهما فيها واللازم لها ان يكون لازم كل منها لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم للعلم قوله ازلية لا كما زعم الكرامية هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه من الكامل الفقه فقه ابى حنيفه وحده والدين دين محمد ابن كرام كذا فى شرح المواقف وارجوا ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن كرام الى ادم عليه السلام ويستفاد من قوله لا يستحيل قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل

انها فعال ؟

قوله فلا يرد اه هذا رد على المحشى الخيالى وانت خبير بان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد لا يدفع هذا الايراد لانه ظنى والمطالب قطعية فلا بد فى دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل ولى الدين

قوله كذا فى شرح المواقف اى للسيد السند قدس سره واما فى شرح المواقف لسيف الدين الابهرى فهكذا وهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذى قال فيه ابو الفتح البستى حين لاحظ السلطان يمين الدولة سبكتكين ابا بكر الكرامى بعين الاحترام فبالغ ابو بكر فى ترويج فروع ابى حنيفة واصول الكرامية شعر الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام ان الذين اراهم لم يؤمنوا بمحمد بن كرام غير كرام انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشى المدقق وارجوا اه ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد امام الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشى ما وقف على شرح المواقف للابهرى ولو وقفها تعلم مثل هذا الكلام ولى الدين جار الله

على الفرع لكن للتاخير ايضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نحو كون قوله
قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به يستدعى ان يتصل بقوله صفات وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم
المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن
مراده هو الاشارة الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره
حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم ينكرون كونه
صفة قوله ولما تمسكت المعتزلة قد عرفت ان هذا التمسك لا يناسب جمهورهم وقوله فما
بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى الصفات اذ اختلف فيها من البقاء
والقدم والاستواء والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى
ان الاولى ان يقول فما بال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او بعد
يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار بقوله اشار الى الجواب
الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات
وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل
من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا
على بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق
الاقتصار ان يكون كلها بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى
غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء
ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل
لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين ولما قيل ان سوق العبارة في بيان
حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا
هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا لا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر
الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة
ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه

المحذورات

اعلم ان ارادة الله تعالى عند [illegible] قائمة بذاته وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى حادثة في ذاته [illegible] يخلقها الله تعالى في ذاته

المشار اليه مذكور ضمنا

المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره ولانه يكون مقتضيا لذكر لا هو بلا اخفاء
اما على ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا اخفاء قوله والنصارى وان لم يصرحوا فحمل
كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم
الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما
به فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا ما لم يلتزموا فعلم ان
تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلثة ولا
حاجة الى الجواب بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام
ولا يخفى انه كما الزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات
وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات
قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ
رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم
وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او
لانها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعتها
لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من
النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلايمه جعل القدماء ثلثة اذ لو
قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم
العلم لان اقنوم العلم عين الذات قوله تجوز والانفكاك والانتقال فكانت ذوات فيه انه
لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز الاخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان
يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الاخرين على انه بانتقال
اقنوم العلم يتعدد الذوات القديمة لكن لا يلزم كفرهم للقول بالثلثة قوله ولقائل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغاير فيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور
المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف
تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم
النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير

قوله وقيل يكفر اه قائله الخيالي

ولا حاجة اه هذا رد على الخيالي

اقنوم بيان

انتقال

الذى

الذى يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكموا بان كل ممكن حادث **قوله** ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثير القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام **قوله** فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها وثانيهما ان سلب هو عن الصفات الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن فى كون قوله وهى لا هو ولا غيره فى الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره فى معنى لا لا هو وفى الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر الظاهر فيه لان الشئ ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء **قوله** قلنا قد فسروا الغيرية اه وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه يقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد اخص نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجئ **قوله** فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال هذا البيان يستدعى ان لا يكون شئ من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا فى الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضى صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن

قوله ونوقش اه المناقش الخيالى انما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذى اشار بقوله والمشهور اه وفيه ان المناقشة انما تندفع لو كان القول بحدوث المشية مشهورا ايضا ولم يتعرض له ولى الدين

ط معدولة فلا لان **سم**

... بهات ... ارتفاع ... النقيضين ... حاصله ... بل هى ... القضية ... النقيضين ولا ما ... عليه من اجتماعهما ... يوسف زاده

الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين اخرين يقتضيهما احدهما عن الاخر **قوله** والواحد
من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونه اذ عدم منها اى بعض منها فعدمها
عدمه اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحدة اى واحد كان واما فى
ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان
وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة
والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما
لانهما ليسا موجودين وفى قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال
فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة
المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين
الجزء والصفات المحدثة فى ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات
لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن فى الصفات المحدثة
اللازمة وان اراد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين **قوله** لانهم
ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة
المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد
الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاءه
بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد
قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل اى غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم
مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع
قيام دليل قوى عليه فلا يسمع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها **قوله** لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض يعنى
المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل تتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها
بدونها والغناء عنه لا يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع

الغناء

الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان
الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود
الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا كـ وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب
الفرض **قوله** فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم
ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما اه ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط
المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم
بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط
لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه
لانه لم يدع الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه
انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا الا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا
يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق
والبشر بالضاحك **قوله** قلنا لان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا
فى مثل العلم والقدرة وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة
وغيرهم **قوله** فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه
يعنى لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا يكون غير
الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ
مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما تروى ان مفتوحة فهو عطف على ضمير كان وقوله بدونه على
خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان
عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزوم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى
ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك
من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشئ من
الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى لنفسيه حتى يلزم من مغايرته للشئ مغايرته لنفسه
وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد

الواقع فى الشرح صار دون كان

٥٧

ليس بصحيح [illegible] الذات بدون الصفات المحدثة

للاغناء

مطلب صفة العلم لله تعالى

للعشيرة مغايرته لنفسه يظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل **قوله** وهي صفة
ازلية تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه
الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية
في قوله وله صفات ازلية وفيه ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف
(واما يوجد لفظ فيه في بعض النسخ)
معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري
لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف (اي المعلوم) لعلم الله والمأخوذ في التعريف هو
مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف
بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل
في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف
المحسوس وكما ان علمه تعالى ازلي تعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازلي اذ تنزه تعالى
عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق
الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس بمقدور (اي الممتنع والواجب) ولان العلم اعم من القدرة
وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة **قوله** وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين
عند مثبته لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل
فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيأول بان التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن
الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور (اي بالقوة) ولا ينفع التأويل لان قوله عند
تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة
بهذا المعنى للمقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى
انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب ان يقال يؤثر في
المقدورات على وفق تعلقها بها **قوله** وهي صفة ازلية توجب صحة العلم لا نفس صحة
العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة
لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة

ولما

[Margin notes:]
وفيه ذكر سهو
والمعرف العلم بمعنى الصفة الموجودة فلا دور فيه
مطلب القدرة
في قول المص الحي القادر العليم اه فارجع اليه
تتعلق بالواجب والممتنع والممكن بخلاف القدرة فانها تتعلق بالممكن
مطلب الحيوة

ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئا
منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة
لانه يكفي ما ذكره في تبيين الحيوة وليس المقصد استيفاء ما يوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم
والقدرة كما عرفت واورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير اية الكرسي انه لا يصدق
تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير
حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة
او غيرها الا انه يصدق على غير حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم
صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم لهم مع امكانه لمانع **قوله** والقوة وهي
بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى
(وهو ذو القوة المتين)
جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى مبدا نفي الضعف في جميع ما
(اسم ابن حيان)
يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها
كمال صفاته او امر اعتباري ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية **قوله** والسمع
وهي صفة يتعلق بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة
وهو قوله فيدرك ادراكا تاما اه فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر يشهد به قوله
ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به
انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة اتم حين الابصار والسماع
منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا
مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكما والاسلاميون والكعبي وابو الحسين البصري
يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الاخر ولا يخفى ان اثبات
السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا
عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها **قوله** لا على
سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل
لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا اما بعد
عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد
الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك

[Margin note:]
وهذا مذهب الجمهور منا قال في شرح المقاصد المشهور
من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة
مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على
قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس
من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره
لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة
العلم ويكون السمع علما
بالمسموعات والبصر
علما بالمبصرات انتهى
ولعل المحشي المحقق
اشار الى هذا
بتقييد الجمهور
بقوله
منا ولي الدين

معنى متعلق بالمحسوس بقران المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة ولا يبعد
ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة يتعلق
بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحين يكون ذكر قوله لا على سبيل
التوهم فى موقعه ومما اشكل على وارجوا من الله ان يفتح على الجواب لولم يكن الصواب انه لايجب ادراك
المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال
الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يجوز ان ينكشف عليه با
لسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التى بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود
السمع والبصر لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام
مستند الى صفتين او الى واحدة فلا **قوله** ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات لا يخفى
ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع و
البصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم
بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال
اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان
التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق
بعده وهو حادث **قوله** وهما عبارتان اى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين
فى احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انه لابد لها من الحيوة لكن لا جهة لتخصيصها
بالارادة والمشية لان ما سوى الحيوة كذلك ولا للتخصيص بالحيوة اذ لابد من العلم ايضا والاشارة
الى انه لابد من القدرة وقد حصلت بقوله احد المقدورين وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل
زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لابد من ان يضم اليه استواء
نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير
مسلمة عند مثبتيه بل مثبتيه بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلابد من التكوين واستواء نسبة العلم
ايضا واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم
بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه
للوقوع لمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة
الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء

المورد خيالى

فلا

تقدير من بيان لما فى قوله ومما اشكل

اى من الاشكال هذا الاشكال صواب وليس له جواب

مطلب الارادة والمشية

اى ما ذكره الشارح بقوله وكونه اه

قوله ويجوز اه وقد تقدم منه فى قول المص وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هى له ان هذا الجواب هو الحق فارجع اليه ولى الدين

قوله اشارة الى دليل اثباتها اى اثبات صفة هى الارادة والمشية وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح احدهما على الاخر وهى الارادة ولى الدين

قوله وهذا القدر اه اى ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام فى اثبات صفة هى الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هى الارادة فتثبت على ان استواء النسبة فى التكوين غير مسلمة عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لا يحتاج الى اثباته بل يغنى عنه القدرة واذا لم يكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتامل ولى الدين

فلابد للكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف
على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين
من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح **قوله** وفيما ذكر
تنبيه على الرد على من زعم رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدها من
صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونه امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة
الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون
المجبر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان المجبر فى افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا انه كيف
يكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فليكن هى
المرجحة وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار
ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكر ان ارادته فعل غيره انه امر مذهب الكعبى وعنده
ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا فى المواقف ففى ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره فى
بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك
فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف
المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة فى قوله ولو
شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه **قوله** وعدل عن لفظ الخلق
لشيوع استعماله فى المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته
للتخليق **قوله** هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وصف
القران بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القران من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن
الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقران بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية
الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية
هى المعانى القرانية المعبر عنها بالالفاظ القرانية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وقارون
وامثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى او قدرة التعبير عنها و
اظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان
صفة الكلام لا ينكشف بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمه الى الله ويعترف بان له كلاما قائما بذاته
لا يعرف كيف قام بذاته **قوله** وذلك ان الكل من يامر وينهى ويخبر كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل

قوله ولا يلزم اه فيه تعريض للمحشى الخيالى ولى الدين

مطلب الكلام

والا فالقران لا ينحصر فيها ان منه النداء والاستفهام وحتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة
بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيل منه تعالى مع انه توجب نفي
الاستفهام ايضا مندفع بان القران نزل على لسان العباد **قوله** ثم يدل عليه بالعبارة او
الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر او الناهي بالكتابة بل بعبارة اقامها
الكتابة **قوله** وهو غير العلم اى المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة و
لذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار
للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق
الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهة
لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهائه قصدا الى اظهار عصيانه
اعتمادا على المعرفة بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر
في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله ونهي وفيه
ما فيه تامل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه
تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون امر ورائه حتى يسمى كلاما نفسيا
ولا يجعله لصورة الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر
فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل القول و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من
بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى
لدعوى الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه
لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه
من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة
كيف يعذر في ضرب العبد من يامره ما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة
امره انه خالفه فهو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين الحمل على وفق ارادته **قوله**
الى زورت في نفسي مقالة اى قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاسند لال به ويقول
رددت سه

قوله لا يقال اه قال السيد السند في حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدم مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المط به هو كف النفس عن الفعل وح يتشارك النهي الامر في ان المط بهما هو الفعل الا ان المط بالنهي فعل مخصوص هو الكف من فعل اخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير الكف كما فعله بعضهم وذهب جماعة اخرى منهم الى ان المط بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول الاستمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وهذا المحشي المدقق في حاشية على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب الثاني راجح اذ الراجح ان المط بالنهي طلب العدم لان وضع كلمة لا للنفي والعدم واما اشتباه ان النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن ان يكون مطلوبا بالنهي فمندفع بان المط بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشئ باعتبار احداثه مطلوبا يكون باعتبار ابقائه مطلوبا نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه هين انتهى فاحفظ هذا فانه سينفعك في جواب لا يقال ولى الدين

قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله ايضا المحشي الخيالي ولى الدين

لعله اشارة الى ان الاشتراك بين الشيئين في شئ لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله ونهي بعد قوله يامر والى هذا اشار السيد قدس سره بقوله الا ان المط اه كما تقدم هنا ولى الدين

صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس **قوله** والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف
ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع
يشهد به ما سياتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت
الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت
الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته
وكلامه وقد سبق في الشرح ايضا في شرح قول المص الحي القادر السميع العليم اه ايضا ان
الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي صلى عليه وسلم
لان مبناه قوله لا يجتمع امتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان
كلاما او غيره **قوله** وتواتر النقل عن الانبياء والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد
التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لا ينكر
وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى بحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية
الغير الازلية به تعالى **قوله** فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية بظاهره متفرع على قوله والدليل
على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولك ان تجعله فرعا للجميع كما سبق
قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء اه يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام
في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي
ونفي كونه مخلوقا الا يرى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر
من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم والكالم عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار
الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلا منهما يغني عن الاخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل **قوله** ضرورة
امتناع اثبات المشتق من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد
الكلام في محالها ورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها ولهم ان الكلام صوت
المورد الخيالي

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف الكلام بانه صفة له ازلية مع انه سبق ولا خفاء في انه لزيادة النزاع

لانه بمعناه البعيد وهو الكلام الاتي من المص لا بمعناه القريب وهو كلام الله تعالى الذي هو صفة ازلية لله تعالى

مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر **قوله** ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين **قوله** ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضى حادث لانقضائه والمسبوق كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة فقط واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود فى كلام المص على وجه يغنى المتقدم عن المتاخر فان كون الشئ صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغنى عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلى هو صفة له وبالجملة فى قوله صفة له رد على المعتزلة وفى قوله ازلية رد على الكرامية وفى قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة **قوله** الذى هو ترك التكلم فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور **قوله** هو عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة اه الافة لا تنحصر فى عدم مطاوعة الالة بل قد يكون بعدم الالة اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا فطرى فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالالة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة له لتنزهه عن الالة وذلك بين **قوله** فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظى فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والافة ولو قال وهذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسى وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتامل **قوله** والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام فى الامر والنهى والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هى الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء

اى سواء كان بالالة او بدونها او النفسى او اللفظى او كلام الله تعالى وكلام الناس وكذا الكل

مطلب كون كلام الله تعالى اقساما خمسة او سبعة او ثمانية

وكون

وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستفهام وحج يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى ايضا واشار الشارح بقوله يعنى انها صفة واحدة اه الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من ان السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه اخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة وجارحة **قوله** لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل فى تحقق شئ فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما يوجب نفى تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منها فى نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شئ منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام **قوله** فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة فى نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشئ من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما طبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل وههنا بحث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى القدرة والعلم وغير ذلك والثانى ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجودها بدونها وجود [illegible] بدون الخاص والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير ازلى بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشا هذا السؤال اشتباه الكلام النفسى باللفظى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام

العام

هذا الايراد هو الذى ذكره الشارح مع جوابه بقوله فان قيل هذه الاقسام للكلام اه فلا وجه لايراده اللهم ان يراد تلخيص السؤال والجواب

اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى

والاقعمل الاقسام انواع الصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالا
عتبارات اقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على
سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي
ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال الواقع فيما
بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يوضح منه ايراد
السؤال عليه والجواب عنه قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير
خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن
الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق قوله
لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر الندب
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل
ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب
على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب
الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا
في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام
الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يسجل على الاختلاف ومن البين ان
استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا
ان ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب
في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات عملت
في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور
ومنهي سفه وعبث هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف انها
فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب
التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض
ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم
فحين يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا محضا ان لا زمان بعد زمان التكلم ايضا ان
لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي وكما يمكن الجواب بان الامر في

الازل

الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور اه يمكن الجواب بان الايجاب حين
تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور واهليته والرجل يحتاج
الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقديره فهو اولى
بالامر قبل الوجود لا تقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدمه وتوقفه بادراك الابن فليس في
امره قبل الابن سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا
يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازلية
الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه
يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي
اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا
ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله
اه انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا
يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على
الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصدا على جرى
الكلام على وفق الحديث او نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن او اشار الى دفع ما كان
يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع
ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه
تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرآن يشعر
بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله فهو كاف بالله العظيم قوله بالله العظيم يحتمل
القسم وفي الخلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الا
شاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف
بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسألة بمسألة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب
بكلام الاشاعرة مسألة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام وفي موضع آخر
انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مار قوله من التأليف يعني من الحروف فانه

بالازمنة ح

قوله وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه
في هذا الرد المولى الحسنلي حيث قال ومن قال وفيه
تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله اعم
من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن
ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة
اليه في هذا المقام ولي الدين

اي الشارح

صاحب المشارق الشريف

قوله يحتمل القسم يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم
وفيه رد على من قال ان الباء في بالله ليست للقسم
بل للصلة ولي الدين

الا انه لما نشأ البحث والنظر في هذه المسئلة
من قبلهم خرجت بما يناسب كلامهم

[illegible]

مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب
الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات
والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء
فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث
وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون
كثير الاستعمال والاستعمال حادث فلهذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث
حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء
مسبوق بالمنقضى ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة
محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتامل قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها من النبى
وجبرئيل وقوله وان لم يقرا بمعنى وان لم يقرء الله ولا وجه لغرض القرائة التى يتضمنه كلمة
الوصل والاظهر ان الضمير الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام
فى محاله وان لم يقرا تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو
كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك
للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق
بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشاء هذا الاطلاق يوهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من
اطلاق المتكلم الشائع فى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال
ماعدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة من كون العباد خالقة
لافعالهم والافعال عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقول الصحيح وصف البارى تعالى
بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى انه لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى
بالبياض بل بايجاده قوله ومن اقوى شبه المعتزلة اه كانه اشار بوصف الشبهة بكونها
اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه
المعتزلة وفى قوله انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا نظر لان اباحنيفة واتباعه
منا على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم
فى اوائل السور لكن النظر لا يضر فتامل ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون

قوله المعنى ليس من جنس الحروف والاصوات

اشارة ان الاستدلال يتم من البعض الذى
ليس باضافات

قوله لان ابى حنيفة اه تبع هذا المحشى المحقق فى هذا النقل للمحقق
التفتازانى والمحقق الشريف حيث قالا قال فى حواشى الكشاف
ان التسمية ليست من القران اصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب
مالك والمشهور من مذهب ابى حنيفة واتباعه وذهب المتاخرون
من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة
من القران ليست جزء الشئ من السور بل انزلت للفصل
بينها انتهى كما بها كذا فى الكشف والتلويح وذكر الامام
الرازى فى التفسير الكبير ان اباحنيفة لم ينص عليه وانما
قال يسر الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب
المحيط فى شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ فى
التسمية اكثرهم على انها اية من الفاتحة
وقال الكوفيون الكرخى لا اعرف منه
المسئلة بعينها المتقدمين من اصحابنا الا انا امرهم
باخفائها يدل على انها ليست منها وفى
الزاهدى انها اية على الصحيح وذكر
ابو بكر ان الاصح انها اية فى حرمة
المس لا فى جواز الصلوة وفى جامع
الرموز لم يوجد ما فى حواشى الكشاف
والتلويح انها ليست من القران
فى المشهور فى مذهب ابى حنيفة
ولى الدين

[illegible]

على ان القران منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة
القائمة بذاته تعالى بديهة او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القران الكلام النفسى
حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وصراه اما يمنع الاستلزام ان
جعل كونه مكتوبا فى المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالى ان جعل مجازا فان قلت
مدار الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى
الجواب بل هو بابقاء الشبهة اشبه قلت يشير الى التجوز ومنعه بكونه غير حال فيها
فافهم ثم قوله وهو مكتوب فى مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقران كلام الله غير
مخلوق واما جملة حالية من المستكن فى غير مخلوق وقوله محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة
الاولى اى بصورة ذهنية ليلائم التحقيق الذى سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس
وجود الشئ فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول
والكتابة والسماع والقرائة فى النفى والاثبات فان الكل منفى حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه
البيان من الفرق لا وثوق عليه قوله وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان يريد بالشئ
الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه
الكلى ولا ينافيه قوله ووجودا فى الاذهان لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود
الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين اعلم ان
قوله للشئ وجودا فى الاعيان ليس كقوله وجودا فى الاذهان فان وجودا فى الاعيان معناه
انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس
اعيانها والوجود فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان ومعنى الوجود فى العبارة
ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود ميزه عن الاغيار وكذلك الوجود
فى الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان قوله فحيث يوصف القران بما هو من لوازم
القديم هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعنى اذا عرفت ان وصف
الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكلما يوصف القران حقيقة بما هو من لوازم القديم
فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب اخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القران بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وبهذا

قوله كاخويه اى الوجود فى العبارة والوجود فى الكتابة
وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته
مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت
موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازاء
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته
نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع
بازائه او النقش الموضوع بازاء
ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود فى الاعيان كذا
حققه الشارح فى شرح
المقاصد ولى الدين

قوله ووجود حقيقى كالوجود اه قال الش فى شرح المقاصد
الوجود فى الاذهان وجود غير متاصل بمنزلة
الظل للجسم فكون المتحقق به الصورة
المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت
فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما
ان ظل الشجر لو تجسم لكان
ذلك الشجر
ولى الدين

قوله وبهذا اندفع ما اورده اى بقوله
وبهذا التحقيق اه والمورد هو
المحشى الخالى ولى الدين

اندفع ما اورد انه اشتبه جواب المص عند الشارح بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة
بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المص وتارة بان الموصوف بها القران
بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب
المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المص على انه اذا وصف
القران بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام
اللفظي لان مال الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المص ان
ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مال وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء اخر
به حقيقة وينقدح من هذا انه على جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتامل
قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون
الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة
اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا
لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى
تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنى القران لا لجعلهم القران اسما له
لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قوله
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في
تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القران مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول
الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا التاويل ما في كتبهم ان القران اسم
للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل
على ان كلا من النظم والمعنى ركن الزم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع
يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة
وقوله واما الكلام القديم اه عديل لجعل القراءة والحفظ والمس من سمات الحدوث
كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على
قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا ان يحمل قوله ولما كان على بيان
اخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه قوله فمعنى

قوله ولا يبعد اه وبهذا اندفع ايضا ما اورده
المحشي الخيالي انه اشتبه اه ولي الدين

قوله على انه اه هذا علاوة على قوله وبهذا
اندفع اه كما يدل عليه قوله
فلا يبعد اه مقارنا بالفاء
التفريعية ولي الدين

فتامل لعل وجه الامر بالتامل اشارة الى انه اذا كان مال
الجوابين واحدا يندفع ما اورده المحشي الخيالي من ان
هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لكن هذا
الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان
دفع الايراد على الظاهر مشكل ولي الدين

قوله

قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر هذا بان الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى التاويل في قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس
الامر بالجار المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى
كلام الله تعالى الى التاويل قوله ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم
اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم
على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على
كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي منزه عن كل جهة وتنزه عنها
على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان كلام الله
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف اه يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام
الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه
مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي
فيقال الاسد مجازا في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في موضع
الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ
والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنى اللفظ المشترك عن الاخر اذ اتباينا الا
ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على
المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي
معنى وبالمنفي عنه معنى اخر قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز اه اورد عليه ان
هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل
ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك
من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ لعلاقة
كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام
النفسي قوله وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق
كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب

بالنفي سهو

المورد والمجيب المحقق صلاح الدين وتبعه المحشي الخيالي ولي الدين

ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير
ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب
عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه
بعد التامل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا
وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله تعالى اذا كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا
ان لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله
والشخص القائم به مجازا ولم يصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ
مترتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين لمح وملح في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا
التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب
الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية
لا انه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد غاية
يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة والاخراج فوليهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة
قوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه لا يحصل لتركيب للنقوش من الاشكال بل المراد من الاشكال الخط
وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قيام خبر ليس
الكلام بنفس الحافظ قوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحيا
فان جميع هذه العبارات معبرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير
تعبيرات نسخ
الاحداث

قوله منهما ما قيل اه قائله المحشي الخيالي عند بحثنا معه في من قوله ان كلام الله اه وثانيهما من قوله انه اذا لم يكن اه وهو عطف على قوله ان كلام الله تعالى واعلم ان حاصل البحث جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لا عبارته
ولي الدين

اي هذا الكلام نفس ... في شرح المواقف

مطلب التكوين

الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مادة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص
فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير
مادي وغير زماني صارا عنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدا الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري قوله لاطباق
العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو
تاكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضماير وفي بعض النسخ فيكون فهو استدلال
من احد المترادفين على الاخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع
العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء ولما انه خالق لواحد
او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس
فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق
العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف
في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في
الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق عليه خالق العالم فلا
وجه لقوله وامتناع اه على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو امر منقول من اللغة
قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث
او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما يلحق
من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا انه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل
وهنا بالبديهة قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز والكذب يندفع
بما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة
اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا
في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم من محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق
لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي
رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة
المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بتعدد الفهوده ومما يجب ان ينبه
عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم

قوله ولما انه اه الاول اشارة الى رد قول الحكماء ان ما صدر من الله تعالى الا الواحد اعني العقل الاول بناء على انه لا يصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انا خالقون لافعالنا كما تقرر في محله
ولي الدين

من قيامها بذاته وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم
المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه
لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة
موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديمة لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال الحكم بناء
الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى وتغليب فهو مغلوب
الوهم وفى استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال لماء العنب المسكر للاسكار
بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على
السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا الاسماء من خلق السواد لا من السواد واما
ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلى
مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لا يقول
بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل قوله من ان تكوين كل جسم قائم به دون تكوين العرض فانه لا يقوم
بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالواضح ان يقال تكوين كل جسم
واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على
السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين ان التكوين الموجود
لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين قوله والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق فان
قلت فما الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت
اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ووجب العدول الى
المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثانى ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر
الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب
هذا وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الاماتة
تكوينا ومبداء ه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد للحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت
كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا يتصور الا
فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم
انتهى كلام المواقف
ارادة

ارادة الحيوة قيل فى الذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره
وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى
الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى
التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع وبصر
ينبغى ان ثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الآلات بها يتحقق الضرب وهو
تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان
له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة و
الارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا
قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعنى
يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود
الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لا
يستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لقدم التكوين
اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم و
لكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق
بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات
متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم
وضوح عبارته فيما قصده قال اشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه
لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة
او بمعنى فى والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات
والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من
اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى
العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود
والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث
واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على

ان التكوين سح

توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل
الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث
فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بنا على ان ملخصه ليس
الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم
المقدور واما جعل العلم سندا لذلك ففيه ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء
فى الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلى
قوله وما يقال قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله
حاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب
الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين
به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير
معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة وفيه نظر اخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفى
فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد ان ما يقال فى بيان بطلان
استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق يستلزم الحدوث فيه نظر وح لا نظر الا ما ذكره الشارح
قوله نعم اذا بينا صدور العالم يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور
العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون
قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا قوله ومن ههنا يقال اه اى من اثبات اختيار الصانع
كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث
عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم رد قدم شئ من اجزائه ما لم
يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع
مختار لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او لا لانا نقول
فليكن وقت وجود البعض الازل قوله والحاصل اى حاصل الجواب عن الاستدلال لو اراد بالصفة الا
ضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية
انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الا
ضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة

الحقيقية

خيالى

ونحن نقول لعل التقييد بالمنع

اى بطلان الملازمة لا منع الملازمة

الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم
قوله وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود
الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين
بل امر عقلى ينبغى ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به
لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكوين
القائم بالمفعول والمقصود به الرد على ابى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وح
تنبيه عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون
اه والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم
ان لا يكون تعالى خالقا ومكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم والاولى ان يقول
وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا لا يظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذى هو عين
السواد قد قام به ويستلزم ايضا الكون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا المخ خالق
السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير
الفعل والمفعول ينافى كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب
بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغى ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون
الحكم ضروريا وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير
التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى وبعد فيه بحث لان بداهة كون
الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بديهة القانون لا يستلزم
بديهة الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى على ان
الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى وقوله فى امثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا البحث
يعنى بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر فى قوله بل يطلب للاهم بل تطلب للاهم وكانه راجع الى معنى
له ادنى عناية ولا يقتضى الوجوب على ان يطلب للامام العلماء الراسخين محلا لا يصلح محلا للنزاع بل يجب ان
يطلب للامام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق و
التكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى

اى الشارح

فى ما ذكره الشارح

قوله بل يجب ان يطلب اه وفى الكشاف قد روى عن عمر بن الخطاب
رضى الله عنه لا تظنن بكلمة خرجت من فى اخيك
سوءا وانت تجد لها فى الخير محملا ذكره فى
اول سورة النساء وفى الدر

مطلب الارادة

على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه
ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك
بعضها عن بعض قوله كرر ذلك اى كرر الشارح وجه التكرار تاكيدا وتحقيقا فتنبه وقوله تخصيص
المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة
وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لا صفة له
ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا
فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح
بل على الوجه المتعين الذى لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجب الكامل المطلق
للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة
بالنظر الى ذات العالم ولا ينافى ذلك الامكان ايجاب المبدا وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى قوله

مطلب رؤية الله تعالى جائزة بالعقل

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك
المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية او بانطباعه فى حاسة البصر والمراد
الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق تعالى صفة للعبد قائمة بذاته
يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا فى
الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته
فى نظر العقل والقوى الادراكية قوله جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه قد سلك المص
فى اثبات الرؤية طريقا قويا موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم
دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهر النصوص
فقد ثبت انه لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها
مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة
الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به
اثبات شئ وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع بجلية العقل وقوله
مع ان الاصل عدمه علاوة اى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل
فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا ازلى ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية

ضروريا

هذا رد على الخيالى

ضروريا على ان الاستدلال لا اصل الحق تنبيه فلا يجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على
النقلى مع ان التعويل على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك
الا بالنقل على ما قيل ولذا قدحوا على النقل الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع
الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت
انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلى سلوكا لطريق
الترقى من الاضعف الى الاقوى قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا الا انا نفرق بالبصر بين الاعمى و
الاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين وان القطع بشئ وجدانى لا يحتاج فيه الى دليل فكان
الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بها قوله ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا فى المعدوم والذى يمتنع
رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود والاشياء
من الامور العامة ولهذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث ثم بعد
سقوط الامكان ايضا الترديد ممنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك
داخل فى الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا
بان العلة كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما ذكره
الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفى مدخلية العدم
فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول او رد عليه ان العدم
لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه اخر قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من
الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن
الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل
استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص
من الهواء والتقليد الذى هو اصل السعادات قوله وحين اعترض بان الصحة عدمية لانه سلب
ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع
هو الوجودى فى قوله ولو سلم فالواحد النوعى له معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلانه

بعد قوله وفيه نظر اه

قوله ط ولا يبعد اه فيه تعريض للمحشى الخيالى لان ما ذكره
من الممنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق و
وجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل فى
قول الشارح وفيه نظر لا شئ اخر
كما هو الظا
ولى الدب

قوله ويدفعه انه اه قال عبد الحكيم
اللاهوري فيه بحث لان
قوله بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في
وجوده يدل على ان
العلة على ان المراد
لزومها لا يجري في الطرفين
السابقين
بنفي الاضافة
ورد

استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة وذلك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة ومع يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود او لما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود والحدوث والامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب **قوله** اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا اه اورد عليه ان هذا استدلال لا دفع الاعتراض عن (المورد خيالي) الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير (بل الجوهرية نسخة) الدليل او ورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم (فتوهم نسخة) ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا الادراك الا ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يمكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض من الاعراض او موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية وجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا او جوهرا او عرضا قلت يبتني في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري اما منع لكون وجود كل شيء عينه او تاويل القول منا بالعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بحيث يسع الجوهرية

و

واستصعباه وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى ان قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فان الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى
ولي الدين

المورد ايضا خيالي

قوله اما منع اه هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال وجوابه ما مر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى
ولي الدين

والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه ان حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية قيد فعه انا ما نقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية عينية او عرضية والاليق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما يتبعها من الاعراض **قوله** وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية ومما يدل على الامكان ان نفي الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا لنفى الامكان تصحيحا للاعتقاد او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن (كانت ممتنعة نسخة) على امكانها انه مم وانما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المح على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المح ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المح وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المح وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم مم لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم الشيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتامل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به **قوله** فسألوا امتناعها كما علمه ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه كما سأل ابراهيم حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا لا نسلم الظرفية وانا لا نسلم فيكون عطفا على انه سؤال موسى وجه من المعتزلة كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لانه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي (بعد تزييف الدليل نسخة) ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم

لانهم نسم

لان القضية حملية على هذا فتوقف صدقها على تحقق الثبوتين

لا تاييد ما علم بالوحي

لان القضية شرطية على هذا فلا يتوقف صدقها على تحقق الثبوتين

قوله فيدفعه اه قال عبد الحكيم اللاهوري اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وانت خبير بان هذا ليس بانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ما قرره الاشعري صحة اللمس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ما تقرر من الاشعري واما على غيره فلا

لان اصطلاح المتكلمين مقابلة العين للعرض لئلا يتوهم مقابلة الجوهر الفرد للعرض وما ذكره الشارح اصطلاح الحكماء فليس بلائق في كلام المتكلمين

لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه
بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه او لا وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون
السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه قوله
واجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب
لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة
لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة
به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل
لاشتماله على فوائد خلى عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده
لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الاخرة قوله اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ الاية للخصم في الاية تاويلات ذكرت في المبسوطات ونقى عنهم
بعض التاويلات اقرب مما ذكروه هو ان يراد بها عبارة عن اصحاب الوجوه الناضرة اى ذات بهجة
ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة
وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس كرؤية الهلال
مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر
لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم
معا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا قوله واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن و
للامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها
مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول
بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على احد الامرين فزيفه بان من نفى الصحة
والوقوع لم يقل بعدم الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى
الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاصل الشرع لو لم يحمل العمل بها لم ينفه الا
للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في
ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنة الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الايات
مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام

لو اجتمع سم

دليل

متجه سم

من اهل السنة

أحدهما بايجاب الفاعل المعلول وثانيهما بايجاده

اى معنى ايجاب رؤية المؤمنين واحد وهو اثباته وان كان معنى واجبة بالنقل ثلثة

قوله وزيفه اه زيف هذا الاستدلال هو الامام الامدي ولخصه صاحب المواقف في مبحث الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف اوضح غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت ولي الغ

بالوقوع عم

دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع
على الامتناع قلت نفى الخبر الصادق اجماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع سه
شبهة ولمصادمته بالاجماع بطل قوله والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا او لا في حكمه من المرئي في المرآة بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس
او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في
رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه
فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط
مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الشاهد ففي الغائب ممنوع قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية
الله تعالى ايانا يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي
في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة
الله تعالى في رؤيتنا الى مكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم
الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على
ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فما ذكره من النظر مندفع
قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرط الا اى اعا الشارح
وان لم يجب ان يرى لجاز ان لا نرى جبالا شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة
وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام
عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى و
العادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة
لجواز ان لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى
مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك
انما يعطي في الاخرة قوله ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات في تركيبه واقوى شبههم من
العقليات وقد اوردوا منوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب
لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا
لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا او الاحوال

قوله في المواقف اه الصواب وفي شرح المواقف الظاهر ان لفظ شرح سقط
من قلم الناسخ وذلك حيث قال السيد المحققين فيه وهل يجوز
ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية
وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل
ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله وفي المقنع شرح الارشاد
اختلف المتكلمون في انه سبحانه هل يجوز ان يرى في المنام
ام لا فجوزه اكثر المثبتة وامتنع منه اخرون ولا
معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة
الى الاعتقادات ويكون لها تاويل صحيح وعلى
هذا يحمل قول النبي صلى الله عليه وسلم من
رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا
يتمثل بي اي لها تاويل صحيح انتهى
ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل
البلوغ ورايت فيها بيت الله
ايضا ومرة اخرى بعد البلوغ
وقت مجاورتي بمكة المكرمة
المشرفة حال ابتدائي
بلبس عظمتين ولله
الحمد والمنة ولي الدين

لجواز ان يكون مختصا بالقوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدركه الابصار للاستغراق وعموم
الاوقات والاحوال فحمل لا يدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا بحث خامس
وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الاية على نفي
الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف يسعه التمسك بها قلت يحمل الاية مدحا له تعالى بنفي الرؤية وما
كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب
والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة
كما في وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل الاية
دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان تكون مدركا
لها فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه
وجعله مبصرا لها قوله وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كا
لمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة
ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا لانه ان يكون لامتناعها ان الجسم المعدوم
يمكن رؤيته والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع
المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا ترى انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات
النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعها ووجه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير اقوى
شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما اقوى من التكلف وهو ان المراد من اقوى
شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسببية امكان الرؤية
للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع المحكوم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على
ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتامل والرؤية
في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم شاه بن شجاع الكرماني راى ربه مرة في المنام فثلثين سنة
بعده كان دائما مع سهر فلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى في المواقف
اختلف فيه قوله والله تعالى خالق لافعال العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم المخلوقات
كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المكلفين لكن حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم
بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن

اجتماع

وههنا بحث خامس

الكرماني نسخه

مطلب الكسب

افعال

بل تعم افعال المخلوقات كذا في ابكار الافكار للامدي وقال المحقق
الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية
كثرة فائدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد ولي الدين

قوله ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد هذا بناء على ما ذكره
السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير
مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء
المؤثر وصارت قدرة العبد مستقلة بواسطة
هذه الاعانة وعلى هذا الاعانة وعلى هذا لا يرد
عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد
لكن المشهور من مذهبه ما ذكره
الشارح قدس سره

اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق
معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس في العبد التقدير
على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع و
تفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى
مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وقوله
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم
الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة
الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل
مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه تعالى مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى
لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند
الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف فيه وكذلك لا يصح ان يقال هو
خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل
شيء قوله الاول ان العبد لو كان خالقا هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه
باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل
ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص عما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار
لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبينا مشكل وان قيل انه افاضة
الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات
متخللة اي بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطيء من تخلل السكنات
من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال لا نعلم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور
لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور
به وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا اظهر
افعاله فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب
معه لحم غليظ كذا في القاموس قوله اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يرجح
الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم

بافعال العباد نسخه

قوله والمواقف اه هذا اعتراض على الشارح بان ما جعله
ضروريا جعله صاحب المواقف نظريا حيث بينه بالدليل
ويمكن ان يقال ان ما ذكره المواقف تنبيه لا دليل
كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند
حيث قال كما يشهد به البداهة ولي الدين

قوله مما اتى به ممكن لفظة من ههنا بمعنى في كما قول الشاعر
ولست بالاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين
اللام ومن في افعل التفضيل ولي الدين

قوله بينا او مبينا الاول اشارة الى ما ذكره الشارح
من الضرورة والثاني الى ما نقله عن المواقف
من النظرية ولي الدين

وازيل انه نسخه

قوله وان قيل اه هذا اشارة الى الرد على
المحشي الخيالي وفي بعض النسخ
وازيل وله وجه ايضا
ولي الدين

قوله واشتمال المشي اه هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على
الشارح بقوله فلا يتم اه وانت خبير بانه لا يلتزم
في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي
فيه رد المشهور
ولي الدين

على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا ويرجح
ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تنحتون قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا
بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعى اليها ليس الا هذا القدر
هذا ونبه بقوله او معمولكم على ان النص ليس بتام لانه يدل على العطف على كل احتمال وما توهم انه لا يدل
عليه الا على تقدير كونها مصدرية ويرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل
المصدر بمعنى المفعول فليس بشىء واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا يعملون فمما ينفيه المقام لكن فى قوله
والذهول عن هذه النكتة اه ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية
ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا قوله وكقوله
تعالى خالق كل شىء اى ممكن بدلالة العقل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق
اعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم ان يأولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن
يستقل بالخلق كمن لا يخلق لانقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليهم او توبيخهم بانكم اشرف من معبودكم
لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على
كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول
افمن يخلق كمن لا يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا
فى مثلهم فرد عليهم ذلك قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعالهم الظاهر خالقين لافعالهم و
يمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله او بمعنى استحقاق
العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب والاستحقاق
ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال او كونهم
مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصد به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالهم او اضلالهم فان
قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك
مستقل فى نصف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير قوله واحتج المعتزلة
المستدل على كون العباد خالقى افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة فجملة من حججهم الذى
احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقديره ونعرف ان الاولى فى التركيب من قبيل علفتها ماء
وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا

كان

فان موصولة فى قوله تعالى ما تنحتون اى ما صورتموه بايديكم

قوله قلنا لم يرجح اه قال عبد الحليم اللاهورى كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة يمكن ان يقال غرض المحشى الخيالى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى لا الرد على الشارح انتهى ولى الدين

اخراج افعال العباد كما اخرج الواجب والممتنع فيكون الاكثر باخراج الواجب والممتنع وافعال العباد

قوله وابو الحسين اه اقول ان مذهب ابو الحسين فصّل فى شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من اصحابه ولى الدين

قوله جعل الدعوى ضرورية يعنى جعل العلم بذلك ضروريا لا حاجة به الى الاستدلال ولى الدين

قوله فجملة اه هذا تفريع على قوله وابو الحسين اه ووجه النظر ان الاحتجاج يستعمل فى النظرى ولى الدين

لان هذه القضية موضوعها مشتقة فيفيد علية مأخذ الاشتقاق فلا علية للمأخذ على تقدير كون الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العاقل وغير العاقل سواء على هذا التقدير فلا يكون للعقل والبلوغ مدخل فى التكليف

سبحانه وتعالى

اى ضل من لا يخلق من الاوثان

اى اذ لم يكن الدليل من القياسات اه

كان الفعل بخلق الله وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة
التكليف ان المكلف به امر اختيارى ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته
كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح
عقلا ان يقال لمن لم يستقل فى فعله افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم
القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسأل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية
ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشارب والسارق والزانى الى غير ذلك وهذا جهل
عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود والابيض لانهما ما صدر
عنها هذه المصادر ولا يجوز ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى
دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن
دفعه بان الزانى هو المصدر والمتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه يلزم ان لا يوجد زان
فتأمل قوله وان تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل
ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته
قوله وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيته اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل
العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشىء تنبئ عن الرضاء دون الارادة ما له
بالشىء والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون افعال العباد بخلقه تعالى
يقتضى كونها بارادته فلو قال فهى بارادته ومشيته لكان اوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بارادته
يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائلين به قوله وحكمه لا يبعد ان
يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون والاظهر ان يراد به الاخبار فان الحكم ينبئ عنه والقضية يكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه
على طبق المشية قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه الحكم
بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند
الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار فى الارادة قوله لانا نقول الكفر
مقضى لا قضاء محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء
ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا

اى ليس اساسه متحققا فيكون كناية عن عدم رأسا

قوله والجواب بان اه هذا رد على المحشى الخيالى بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه ولى الدين

قوله للمحلية اى لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى كذا فى شرح المواقف للسيد السند ولى الدين

اى بقوله وهذا جهل عظيم

قوله فالجواب اه يعنى ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله واما نحن فنثبت الكسب على ما نحققه ان شاء الله تعالى ولى الدين

٦٩

قوله فتأمل لعله اشارة الى دقة الكلام ووجه اللزوم وذلك لان البارى تعالى مصدر غير متصف والزانى متصف غير مصدر واذا كان الزانى عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان اصلا ولى الدين

قوله اى على ان يقول فالجار متعلق باوجه فحذف الجار فى مثله قياس ولى الدين

يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب
ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب
للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى
ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضاء به
ايضا واجب قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان
يقال التنفي بظهورها لهام من بيان حال الارادة وح يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير
قدرة العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما الاولى اراد بهما
لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير قسر حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيارا
لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفونا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية
كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخرج عن الشناعة ولا يخفى انه لو
تم ارادة وقوع الشئ اختيارا لتم ارادة الشئ مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة بجامع الاختيار
فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا
يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شئ والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم
عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما
اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علمه
تعالى واراده فواقع قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح قالوا فعل العبد ان كان واجبا
يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه
عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر و
الفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك
ارادة الخير لزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي ان الله لم يرد اسلامي تعريض بان
الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول
المجوسي فانا الكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة انا مع الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في تبعيه
وفي قول الهمداني تعريض بالاستاد بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث تنسب اليه الفحشاء من ارادة
الشرور والقبائح وفي قول الاستاد تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث
لا يجري في ملكه الا ما يشاء قوله ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان

وارادتهما سم

من غير ما قسر سم

بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء سم

قوله ط والاظهر وانت خبير بانه خلاف مذهب المص لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف ولي الدين

قوله ٢ لما عرفت اي عرفته انفا حيث قال اي بارادته بالعبد اه ولي الدين

الشئ

الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به كالداع وقوله الا يرى ان السيد تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله
بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا بقوله اولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان
المراد انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراده تعالى ويأمر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ونؤمر به وقد يكون
مرادا وننهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولا يريده منه
فالله يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح اه وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال قوله وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكف عن المعصية طاعة و
الكف عن الواجب معصية فلم يخرج عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون
كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال
المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب
انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو
عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد افعال
على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل
عن قدرته ومن قال المقصود ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد
والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية
والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
ايضا وبما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا قوله ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة
لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد مخلوق فيه من غير اختياره
واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة
غائية والارتعاش منشا الحركة وللجبرية ان يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش
بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التك
التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق

خالق فاعل يكفي

القدرية والمعتزلة

اي بانه

اي هذا الايراد

مطلب للعباد افعال اختيارية

رد على الخيالي

ط انتهى كلام القاموس وقوله وهو الصواب اه من الصحاح

المورد المحشي الخيالي

بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد
افعال تقتضي سابقية القصد والاختيار ان الاقتضاء وهم فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة
الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم
الا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم
القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال قوله والنصوص القطعية بالنصب عطف على كناية المتكلم في
قوله لانا كما ان تنفر ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم
عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة
والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم
الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالاية الاولى تدل على صحة ترتب
الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقية القصد والاختيار والثانية تدل على صحة الـ
التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى — [illegible]
صحة اسناد ما يقتضي سابقية القصد والاختيار قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى اه اورد عليه ان
هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى لافعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا في — المورد الخيالي
كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد — اي ما اورد
لان مطلق ابطال التعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما بون تام يتجه
ان استقصاء الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان — استيفاء سم
الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كما لا يخفى على من
هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني قوله لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات اذ لو كان الارادة شاملة — المورد الخيالي
للعدم ايضا لم يكن عدم ازليا لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء ويمكن ان عدم العلة
علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل ان يقال
ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء
كوجودها منوط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا نفي بتعلق
فلا معنى يتعلق سم

الارادة

الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال
في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم با
لوجود يقتضي امتناعه والا لزم خروج امر عن علمه فافهم قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجبا او ممتنعا للاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم
الوجوب واضح لان العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال الباري جل ذكره
فباعتبار علمه ظ لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار
الارادة فقيل مبني على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب — خيالي
الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع — على المحشي الخيالي حيث قال وقد يجاب بان الاختيار
النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد
فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر قوله ومعلوم — اي بعد ارادة العبد سم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن
المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما الـ
المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا
يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي قوله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وان ابيت فبالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس
الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير او لا ايجب كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير
كما توهم البعض لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما ثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى — لتوهم خيالي
استقلالا قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على
صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من — اي ان توقف على صرف العبد القدرة
الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فلذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير
كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب متقدم على الخلق ذاتا
ومتاخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته متقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت — وانما
قتل فالرمي باعتبار ذاته متقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدور الله تعالى باعتبار
الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة في الى الصرف انما الله تعالى

فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه
مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات و
اذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى ان الفعل
تحت قدرتين تحت قدرة بحسب ذاته وتحت قدرة بحسب صفه **قوله** والكسب مقدور وقع فى
محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وا
قع فى محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق
مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع فى محل قدرته و
الخلق لمقدور لا فى محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله
الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا **قوله** ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما
هو له فيه انه اجتمع الخالق والكاسب فى الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد
ان الكسب امر اعتبارى لما عرفت **قوله** ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة فيه
انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب
على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة
مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة
للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة
له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتعالى عن
السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك
سفه **قوله** والحسن منها فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه
حسن ابدا بالاتفاق هذا فى تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد
اى انتهى كلام المواقف
قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون
متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الاجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى
نعم يرد دخول فعل الصبى ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح
لا يخص العاجل قال تعالى فى شان اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الاجل
فانه كثيرا ما يجزى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر على ما ورد فى الاثر والمراد المدح فى

اى ما [illegible] عنه شرعا [illegible]

اعتراض على شرح المواقف

قوله ولا ينفع دعوى اه هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة
فى التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق
عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود
ولا معدوم الذى يقال له الحال والخلق انما
يطلق على الفعل الموجود فى الخارج
ولى الدين

قوله والكسب اه تحرير هذا الكلام ان يقال الكسب الذى هو صرف العبد قدرته الى
الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذى هو الصرف فى محل قدرة
العبد وذلك المحل هو نفس العبد واطرافه والخلق الذى هو ايجاب
الله تعالى وقع لا فى محل قدرة الله وذلك لان قدرة الله
قديمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق
لفظ على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به
لان الحال مع المحل متغايران وصفات الله تعالى
لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق فى
التسديد فافترق الكسب والخلق
فعلى هذا فالعبارة مستقيمة
غاية الاستقامة ولى الدين

قوله فكل منهما اى كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع
فى محل قدرة العبد الذى هو نفس العبد وفى محل قدرة الله الذى هو
ذات الخالق وانت خبير بانه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح
به صاحب التسديد انفا فعلى هذا فلا يرد هذا البحث
ولا حاجة الى الجواب ولا الى ان يقال العبارة المستقيمة
اه ولى الدين

فى المواقف اه الصواب فى شرح المواقف للسيد السند لان المذكور ليس فى المواقف
بل فى شرحه لا سيما قوله وفعل البهائم اه والصواب فيه ايضا فعل البهائم
كما وقع فى عبارة السيد السند والضمير فى قوله مع انه قال راجع الى
صاحب المواقف والمقول ليس له بل الشارح فكيف يعترض بكلام
الشارح على تعريف المص لانه يحتمل انه لا يقول بما نقله الشارح ولى الدين

الشرع

الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف احد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم
والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضا يشمله
فينبغى ان يجعل محكوما عليه به والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير
انحطاط
كذا فى المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح و
الذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل فى التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم
لانه مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة **قوله** برضى الله اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من
غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق
عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا
الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل
قال تعالى فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الاجل قال تعالى
فاخذه الله نكال الاخرة والاولى وقوله بمعنى ان الارادة والمشية اه فذلكة جميع ما سبق من مسئلة تعلق
الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك
لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضا **قوله**
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد لفعل الشر
معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة
عليه محسوبة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافى استحقاق العقاب والظاهر
انه لا يقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب
الشر واضاعة فعل الخير ايضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعنى به ان الذم على عدم
الاستطاعة مع ان العدم ازلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا
جران
يستطيعون السمع فى معنى صمتهم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة
عادم السمع **قوله** والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع
الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فالاوجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها **قوله** فان
خبرالى
قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال اشار بما سيصرح اخرا منع

عاقب منه
ما يعاقب منه

اى فى اول هذا القول
المنقول من المواقف

قوله ترك السنة اى السنة المؤكدة فانها كالواجب فى انهما
مشتركان بتركهما فى الاثم كذا فى فتح الغفار شرح
المنار ولى الدين

قوله وان لا عقاب عليه اى وانه لا عقاب على عدم
دخول ترك السنة فى تعريف الذم ولى الدين

قوله ويوجب حرمان الشفاعة هذا عطف على يعاقب
عطف تفسير يعنى ان المراد بعقوبة تارك السنة
العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كما
فى التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة
ههنا ان لا يشفع العاصى فى احد لا ان لا
يشفع فيه احد فان الشفاعة
حق لاصحاب الكبائر كما
نبه عليه الكمال بن
ابى شريف فى
حاشية هذا
الشرح
ولى الدين

استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل
الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان المراد ان
الاستطاعة التي بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة
مسبوقة بالامثال او لا فانه ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه
بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده
البيان ومالم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة
التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق
خاليا عن دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله
لانه لابد من مثل سابق كما ستعرفه ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل
والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا
القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه قوله
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم
من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز
وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل انه بعض ما سيذكره
الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر ان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اه قوله ومن ههنا ذهب بعضهم
الى انه ان اريد قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز
وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض و
المعتزلة لا يجوزون ان يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد

خطوها

وهو قوله فعليكم البيان

بمذهب

بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حتى يجب الان يسند الى حكم بديهة العقل قوله واما امتناع
بقاء الاعراض اه دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا
يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر كذا قيل وانت خبير ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شيء
من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز
ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر قوله اشار الى الجواب بقوله فيه انه ان كانت
سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمي لزم قيام
العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا
ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين بل ينبغي ان يقال سلامة الاسباب
تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه قوله
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لا نقول لو لم يكن
صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية
شاهدة لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسندت اليه وسلامة
الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الا
طلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها يحتمل الرجوع الى الاية
وقولنا هو وسلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام
ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الا
ستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة
وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الا عدم الاستطاعة
الثانية قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة جعل الشارح رحمة الله عليه
محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول
بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تحريرا
لقول الامام ايضا قوله هذا مما لا ينبغي فيه نزاع فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة
لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض قوله ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو

قوله فيه مسامحة لعل وجه المسامحة
في ذكر الاول في الموضعين والاولى الدين

اي الامام الاعظم ابو حنيفة لانه المذكور ههنا

اي الامام الرازي كما تقدم انفا في قوله
ومن ههنا ذهب بعضهم اه والاولى الدين

مطلب في تكليف ما لا يطاق

المشهور وان تمايل كلام المواقف تارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه واشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الى ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله انبئوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملئكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض العقوبات والبلايا بعيد لانه لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل قوله وهذه نكتة تانيث هذه النكتة كما لا يخفى على من هو اهل النحو وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا لجنسه وكل واحد يؤمن عند الياس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل الياس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بايمان الياس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم

لا تجز لطف النكتة لان تانيث هذه للخبر وهو لفظ النكتة

اي سوى كان عند الياس وقبله

لا

لاخبر به لا بعدم ايمانهم قوله وما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لا ينفي الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد بالتخليق اه ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وقوله واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهو انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب وبعده لا ينافي كونه مكتسبا لها ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به يترجح احد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتامل قوله والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي ايضا قائل بان القاتل قد قطع عليه الاجل الثاني ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول مقتول باجله فيكون هذا القول لا كما زعمهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خصص بيان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم

وهو قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل

مطلب المقتول ميت باجله

المورد الخيالي

واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما اوقعهم
فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالفة العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا
للاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع
عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى زمان يبطل
فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتاخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان
لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله **قوله** لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد بانه
اذا جاء اجلهم الاية قد تكرر هذه الاية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا
يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما
نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات و
انتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة
ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبهة كما زعموا ولهذا اجاب عما اجابه و
الا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع **قوله** لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما يدفعه
ان الله تعالى قد اجله هذا الوقت لعلمه بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافى
استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافى تقدير الاجل ولا ينافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل
الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله تعالى قد اجله سبعين لعلمه بان طاعته بصير سببا الثلثين سنة
من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لانه قدر اربعين على تقدير وسبعين على
تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان احاد الاحاديث لا تعارض
الايات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى **قوله**
لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله ما يعول عليه فى تعريف الرزق كلما انتفع به حى
سواء كان بالتغذى او بغيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص
له بالماكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول الموافق الرزق
عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه بالحلال واورد
على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان تسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على
تعريفه بما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان ياكل احد رزق غيره واورد

بما بيان

على

ای ليس خرق العادة للاعجاز

ای الجاهل المقتول حتف انفه

الموعظة خيالى

ای ذكر الله تعالى

الغنى سحر

المورد الخيالى



ای بالاحاديث لان علامة من العلامة

مطلب الحرام رزق

قوله العارية وهى بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ما قال
الجوهرى وعدا ابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العار يائى والعارية واوية
على ما صرحوا انفسهم به وفى المبسوط وغيره انها من العرية تمليك
الثمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعارة منه فاعاره
واستعاره الشئ على حذف من والصواب ان المنسوب اليه
العارة اسم من الاعارة ويجوز ان تكون من
التعاور والتناوب وان يكون الياء
لا للمعنى كالكرسى ذكره الزاهدى
كذا فى جامع الرموز
ولى الدين

على تفسيره بمملوك ياكله المالك خنزير ياكله مالكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل
عدم كون ما ياكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة
مرزوقة خلاف الظ واشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظ عبارة المواقف من
اختصاص اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على
الحل يلزم عدم كون حيوان لم ياكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة
قوله لان ما قدره الله غذاء للشخص يجب ان ياكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل فى مفهوم الرزق **قوله**
واما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر فى معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك ياكله
المالك **قوله** والله تعالى يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال
لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفى عموم كلمة
من اشارة الى انه يضل المهتدى ويهدى الضال ولذا ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم فى كل
وقت من اوقات الصلوة الخمسة لكن لا بد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية فى الهداية وبالضلالة فى
الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل **قوله** لان الخالق وحده دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام
المص على ما قدمناه من هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق
مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشئ بمشية الله انما يكون فيما لم يعم مشيته
تعالى به وفى قوله لانه عام فى حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعوا
كل احد وذلك ان دعوته كل احد غايته لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول
فى جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا
بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او يجعل بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله
اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله تعالى ولا تجعلوا لله اندادا اى لا تسموا الاشياء اندادا له ولم
توجيه اخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال فى
التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشية
قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبى صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق السبب لحمل المضاف الى النبى
على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور فى كلام المشايخ
ان الهداية عندنا كذا اى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ما ذكره المعتزلة **قوله** وهل

الافعال نسخ

جمع ند بالكسر المثل والنظير

مطلب الهداية

هداه فلم يهتد مجازا ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم **قوله** وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة **قوله** والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور بينا في ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة **قوله** وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مرت في صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه تجزى الاعمال الواجبة شرعا وبحمد المنعم الذي اوجب على نفسه الانعام على كل احد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي اوجب منه على ابي جهل فيهما ان انعام النبي اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان بسؤال العصمة اه انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله اه انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جوابه غاية تشنيعهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا او سفها بل رعاية للمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم **قوله** وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في حق الكفار خاصة انه يجعل في قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه ويلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله تعالى ثم ينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له

و

قوله وبهذا اندفع اه هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع ايضا اه ولي الدين

مطلب خلق الاصلح للعبد

منع الملازمة راجعا الى دليله

وقوله بيان

منع الملازمة ايضا

منع الملازمة ايضا

منع الملازمة ايضا

تفريع على قوله لا يخلو عن المصلحة

مطلب عذاب القبر

والتنين كسكين حية عظيمة قاموس

نهشه كمنعه نهشه ولسعه وعضه او اخذه باضراسه وبالسين اخذه باطراف اسنانه قاموس

ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و بعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر و التنعيم على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله ويريده بعني شيء منهما غير متعين وان صح الاثار بالبعض كما مر في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها اليه ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة و يكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده **قوله** وسؤال المنكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وكان النكير اصيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان يسئل الجميع فرد واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد **قوله** لانها امور ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القران ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد اخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد الحد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يات الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على حديث سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية في شان الموتى ووجه دلالة الاية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليلا

مطلب سؤال المنكر ونكير

اي الحديث الحسن من الاحاديث الحسنة للمصابيح

٥٦

الواردة صح

فلتلقها سم فلا استقلالها استعمل الفارة تاويل لاداعى اليه واشار بقوله وبالجملة الاحاديث فى هذا المعنى وفى كثير
من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لاينافى
كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة
وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء اوفى بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد
ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين
تاويل ايات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التاويل والماكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء
المشاهد لنا الى ان يتفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما
وجعلوا من احرق وذرى اجزائه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما فذكر
المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل فى عجائب الملك والملكوت وبانهم
استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من
احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة
الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذه الاستبعاد لترك ظواهر
احاديث متواترة المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها
بالذكر لا امارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية
حسن الترتيب يقتضى الحمل على ما ذكره قوله وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا وايرادا للمسئلة بعبارة
الشارع حيث وقع فى الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد فى الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم   مطلب البعث
وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل قوله والبعث قال الامام الرازى
مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم
الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه او عن تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف يعمره بعدما اخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا او
يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وبخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام   وهو انه يخربه سم
والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار
قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها فى شرح المواقف

اعلم

اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على الخمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول
الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب
وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن
يجرى منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم
يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذى هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف   اى يجمع مع التوقف لان من توقف فى المعاد صدق فى حقه عدم ثبوت شئ منهما تامل
فالاولى عدم كل منهما وان ما نقله من جالينوس يدل على التوقف فى المعاد الروحانى واما الجسمانى
فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة فى انعدام الجسم انما التردد عنده فى انعدام
النفس قوله حق الحق هو البعث الجسمانى مطلقا واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او
يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على طبق لا ينبغى
ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغى ان يكون اشارة ان الراجح عنده ذلك
ووجهه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة
المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة
بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه قوله لما ورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد
مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحيته وعن اشعار يكون بدنا اخر وان   اجزائه نسخه
بدنا تورم بعض اعضائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ
لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وبرهان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد
بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة
من النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدن   تغاير
لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه
قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهم فساد التناسخ والاليق ان يذكر فى الجواب بان يقال ولو سمى

مطلب الوزن

مطلب حوض النبي عليه السلام

مطلب الصراط

مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتنا
سخ فيه قدم راسخ قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية يعنى ان
التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغائرين فى الاجزاء الاصلية لان البدن الثانى
عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض قوله لو يمكن وزنها لانه لا وزن لها ولا
يمكن وضعها فى كفة الميزان والعبث ما ليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب
بان كتب الاعمال هى التى توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله و
ان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر
فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار
اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى
لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة فى الوزن
على ان يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره
بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما او تساويهما قوله والكتاب المثبت وصف الكتاب
تنبيها على ان المراد به معهود واللام فى قوله يوتى الذى يوتى ليكون وصفا بعد وصف وبيان العهد
وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله اى لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان
الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وعماله بنوع صوابه وقد ثبت بالسنة شفاعة القران لاهله ومحاجته
لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال
عن المومنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه
وفى القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية قوله والحوض حق لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر الكوثر فى الاية عند الاكثر الخير المبالغ فى الكثرة ومن حمله على الماء من قال انه اسم
لنهر فى الجنة ومن قال انه اسم حوض فى الموقف سمى كوثرا لانه يمتلى من نهر الكوثر وتحقيقه فى شرح كتب
الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع اية وقوله ماؤه ابيض من اللبن شاذ لان افعل التفضيل
من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد واللمعان ويويد الاول ما فى رواية فيه اباريق من
الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظما ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم
واما المبتلى بالجحيم من المومنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظما فى جهنم قوله والصراط حق
فى بعض الحواشى المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال
خيالى

عليه

مطلب الجنة والنار

فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجد فعلى الميزان فان لم تجد فعلى الحوض فوجهه ان الطلب
فى المكان يجوز ان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته
وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمومنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند
من انكره انه الاعمال الردية التى يسال عنها ويوخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر
بقلتها قوله تمسك المنكرون مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكرى الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض
المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون
به والمشهور فى نفى كونهما فى عالم العناصر انه لو كان فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس
عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بما فيها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى
الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ما التزمه بحاله و
وجه انه لو كان فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتيام لا يخالطها
شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد واما وجه انه لو
كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط و
شكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانتم ح قوله لنا قصة ادم وحواء
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
بالياء والواو ح
كان بارض فلسطون وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح لكورة بالشام او قرية بالعراق او كان
بمعنى الشهر والناحية
بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى
ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
فى الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون
فيكون وعد الجعل جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما فى بعض الحواشى ان هذا الجعل لا يلزم وجود
خيالى
الجنة ليس بشئ لان هذا الجعل انما يتحقق فى الاخرة ولو سلم فصار لازما الوعد الحق قوله لو كانتا موجو
دتين لما جاز هلاك اكل الجنة فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف الكل
شئ هالك الا وجهه وقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فهما
خيالى
لا يخفى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع قوله اى دائمتان بمعنى ليس البقاء بمعنى الوجود فى الزمان
الثانى بل الدوام على ما هو العرف فقوله لا تفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا

معارضة من طرف اهل السنة

٧٨

قوله ومن زعم هذا الكلام البيضاوى
فى اوائل سورة البقرة ولى الدين

قوله بالواو والياء يعنى تقول فلسطون بالواو
فى حال الرفع وفلسطين بالياء فى النصب والجر
والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين
انها يلزمها الياء فى كل حال على
ما حققه المحشى فى حاشية
البيضاوى
ولى الدين

تغنيان افادة لااعادة فان قلت لا يقتضى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فناء اهلهما الا انهم
ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرهما من اهلهما فلذا احتاج الى
تاويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار الفناء قوله لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا اى لقوله
مرتين هذا الكلام تارة فى حق اهل النار وضمير فيها فيهما للنار وتارة فى حق اهل الجنة وضمير فيها فيهما
للجنة قوله وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و
الاجماع اعانجا الفها ولو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شىء هالك الا وجهه قوله الشرك بالله
المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره فيرد اسند راك ذكر السحر لانه داخل فى الشرك
فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
المسلمين والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما اسماف
اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها قوله بناء
على ان الاعمال عنده جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح
ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيانى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف فى عدم الادخال
فى الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخل فى النفاق ولا يخفى انه كفر عندهم قوله نعم
اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اى بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام
على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثانى الايات
والاحاديث الناطقة اى الدالة دلالة صريحة وفى كون ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين
للمؤمنين لم يتبين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات
الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض قوله وهى كثيرة بظاهره للايات
ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه
لا خفاء فى ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل الدعوى ترك
المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف قوله هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف ليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر عندهم
على انه مخالف ايضا للاجماع المتقدم لا مناف للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين
الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة قوله والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الذ

الفسوق

والحور لا رسم

مطلب الكبيرة

الزائد على ضعفاه فيه سقط عن قلم الناسخ فالصواب الغير الزائد اه لان الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر
ولى الدين

المورد هو المعنى الخيالى ولى الدين

الاقتال نسخة الاقتتال نسخة

الفسوق فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا
بان المراد بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته
بل كان كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع و
منهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا فى صورة خيالى
الخبر فيكون فى قوة لا يزن الزانى وهو مؤمن قيد النهى بالحال المنافية للزنا مبالغة فى التنفير عنه كما يقال
لا تضرب زيدا وهو اخوك قوله لما بالغ فى السؤال فى حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابى
الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه
جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية و
ان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان
سرق يا رسول الله قال وان رغم انف ابى الدرداء وما رواه الشارح ذكره فى صحاح كتاب الايمان و
الرغم الذل يقال رغم انفى لله ذل عن ذكره وارغمه الذل والاصل فى ذلك ان غاية الذل ان يضع الذ
ليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اى التراب انفه قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم ما لا يتناوله صلته
فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف
فى كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفى ظهور دلالة الاية ومنهم من جعلها متروكة
الظاهر اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية او ان المراد من لم يحكم بشىء
مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفى وان كان الظاهر نفى العموم لدخول
النفى على العام ووجه دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا
شبهة فى ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفساق فى الكفرة ويرد عليه ان
الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان
ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لا
يستعمل فى غير من امن ويرد عليه ان هذا عرف طارٍ واما فى اصل اللغة الذى نزل عليه القران فهو شامل
للكافر مطلقا ان كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلى ووجه ظهور الحديث فى كفر الفاسق بين لكن فى
كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة فى غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع
شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب المشار اليه فى كلام الشارح بترك ظاهره اما بان يقل
خيالى

خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية

عن ابى ذر قال اتيت النبى عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم انتبه فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال عليه السلام وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال عليه السلام وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق فقال عليه السلام وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر
مصابيح

ان المراد الترك على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشار كته مع ااا
الكفرة فى عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الاية الاولى على اختصاص العذاب
بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق اى كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم
يصح حصر العذاب فى الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار
اليه الشارح ما قيل خيالى ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة
ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف الخزى ظاهر فى الاستغراق
فلو لم يكن العاصى كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان للعاصى المذنب ايضا خزيا لقوله تعالى انك من
تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهرها اى الدال بتخصيص الخزى وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب
الصغائر وقوله للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها
بطريق الاولى وكذا الكلام فى قوله والاجماع المنعقد على ذلك قوله والله تعالى لا يغفر ان يشرك به با
جماع المسلمين يعنى بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبرى والجاحظ فى ذلك
حيث قالا وام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ فى الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام
ولم يلح له دلائل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل
السنة لانه تصرف عنه تعالى فى ملكه وله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم
المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها و
يتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن ما قيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسئ
ولا يتوقف على تعذيب المسئ ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسئ وغير المسئ لم يتجه وقيل على قوله والكفر
نهاية فى الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية
الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا
الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا فى الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب
العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد فى الدنيا ولا يتابد اذ يرتفع ذلك
الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده فى كل زمان جزاء فيتابد
جزاؤه واعتقاد الباطل فى الازل ايضا يقتضى تابد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فان قوبل زمان الجزاء
بزمان الاعتقاد تابد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا

كالشرك فضلا عن الكبائر قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها
فان بيان حكم الشرك مع التوبة الان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد
بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة وذلك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد
المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس المذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يحمل
يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه معلق بالمشية وملاحظة الاية فى
تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير فى الحكمين فالاولى
وفى تقرير الحكمين قوله والمعتزلة يخصصونها اى يخصصون الايات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه و
يرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده
النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة
ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا ای علی الخيالی قوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك
فى مذهبهم او فى تخصيص الايات والاحاديث قوله ونعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم ذلك البعض
هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا
حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال فى الوعيد تضمر المشية لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضى فيه القول البتة ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا خيالى
يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل
ولا يخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا ثابتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخا
لف فائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة او لا قيل المراد انه يجوز ای قطعا
العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكان يريد انه ترك الشارح ما يهمه
من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع
الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية
وتحت الاحصاء للمجازات وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما
اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص من اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا
بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفى قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان
العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازات ان شاء المجازات وانا الانوان الاحصاء

البث لسح

مطلب الصغيرة ط

قيل المراد فائدة المحشي الخيالي المقولة فتأمل ولى الدين

للسؤال المجازات فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته
شكرها وسوق الاية ينفيه فانظر ولا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه
لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق اخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة
فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون
عنه على الكفر كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لو جاز به وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق
المغفرة بالمشية في اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك
المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المواخذة
على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغائر والكبائر
فالاولى ان المناط قوله اذ لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة
اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا
تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ كان
اذ للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ ايضا فالاولى ان يؤول
بهذا النصوص الدالة اه فاعرفه قوله والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة
المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم
يثبت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت عن تركه
سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة
وجرى عليه الشارح في التلويح الظ انه تثبت لهم الشفاعة ان الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من
الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد
يؤول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع
الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى
على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان

الشفاعة

الوجهين سح

قوله ولا يخفى اه وعلى هذا مشى العلامة الكستلي حيث قال ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجرى الاية على ظاهرها وتخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهى وعلى هذا حمل الاية القاضي البيضاوي واورد خلافه بصيغة التمريض ولقد مقتنا المحشي على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلوة الى الصلوة ومن الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب على الصغائر المكفرة لتقضي وعده تعالى فان خلف الوعد لا يجوز عليه تعالى اتفاقا بخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافا مع وفاق ليس هذا مذهب المعتزلة كما توهم كما لا يخفى على من له دربة في علم الكلام ولي الدين

مطلب الشفاعة

قوله لعل وجه المعرفة اشارة الى ان في تقديم هذا على يؤول ايهام الحصر ولي الدين

يغفر سح

الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا اجزاء الله فيجوز ان يعفو الله بشفاعته عن المذنب
ولا يعفو عن تارك السنة قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكانه
تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية
الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم
الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين
واما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا
لاعتقاد الكفار ان الهتهم شفعاؤهم قوله والجواب بعد تسليم دلالتها اه اي الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على
عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز
بان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها النفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس
الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض
بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وهو غير عام وهو ضعيف لان التركيب
مصنوع والعربي ورجل على السطح ولو سلم فنظيره ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه
يمكن ان يقال الضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوما
لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة قوله فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم يرد عليه ان مرتكب الصغيرة
الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه
فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر
اصلا يتم قوله لا معنى للعفو ان العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا
اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فلعل ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم
هدم الخير والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال لعدم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش
في قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على
تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال
بالاية الثالثة مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فهو قام بجميع ما عليه

ولا يغفر سح

الدافع الخيالي

اي في قوله وهو على السطح في الدر

المناقش الخيالي

لفظ المستفيض في عرف اصول الحديث الحديث المشهور او نوع من الحديث المشهور

قوله يرد عليه اه هذا الايراد اورده الفاضل الجلبي الفناري في شرح المواقف واجاب عنه بما سننقله في قوله نعم والى السؤال والجواب اشار المحشي الخيالي ولي الدين

قوله نعم لو تم اه فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الجلبي الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالاية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف ولي الدين

فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل
صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال
مذهب الخصم الا ان يقال الكون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث
والحكم بنفي الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين فيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه
الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل لاعظم
الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل
يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده
جعل للكفر اول النزاع قوله وذهبت المعتزلة ان من ادخل النار خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب
كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة
واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور
بظاهره فتامل قوله والجواب منع قيد الدوام لا منع الخلود وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه
من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن الجواب
ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قوله والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه يخص الاية بتحريم
قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد بتحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن
الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم
فتامل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم
ونرجو ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لا انه يكون في
جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه او يمكن
ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص او لعفو الورثة
بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وههنا لم يحكم
به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن
الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود بجعل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للنهي
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود واي من يتعد حدا من حدوده بان المراد

من

اي مذهب اهل السنة عدم خلود اهل الكبائر في النار ولي الدين

قوله لاثبات المدعى اعني خروج جميع اهل الكبائر عن النار وخلاف هذا مذهب الاعتزال ولي الدين

قوله ينفيه الاجماع اه نظر هذا الاجماع قد سبق من الامام الرازي في بحث الرؤية في بيان قوله واما الاجماع اه فلينظر ثمه ولي الدين

من الشارح بقوله وايضا الخلود في النار من اعظمها اه

مطلب فائدة جليلة في تعليق الحكم بالمشتق

من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعد ما اعتقاده حلالا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده
حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الاية الثالثة ان المراد باحاطت خطيئته انه كان ما ذكر
فينبغي ان يحمل كسب السيئة على ما الغير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسب سيئة
المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئته و
وجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما
ومن يعص الله ورسوله ويتعد اه | فمن يعمل مثقال ذرة اه
عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله الايمان في اللغة التصديق اي
اذعان حكم المخبر اي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له وقوله
تفسير للحكم لا للاذعان
وجعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا او جعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان و
التصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون
فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه ان
يحصل له التصديق به وتصدق به ليفطنك له من غير ان تعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف
جواب لو
كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتباره صدق المخبر مجازا كما يوهم قوله فان حقيقته
اي الشارح
آمن به امنه التكذيب لانه صار عرفا اللغة واراد بقوله فان حقيقته حقيقته في اصل اللغة واستشهد في
تعديته باللام بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الا
ستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبرائته
خيالي
عن احتمال لام التقوية اوله قوله فاولى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الاية ظاهر في الايمان الشرعي
اي الخيالي على قوله او له فاولى
واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان
الشرعي به لبعد جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي حيث قال تعلق
الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا التضمين معنى الاذعان و
لا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من
زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم
مطلب نسبة الغزالي
الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى الغزالة وهي قرية الطوس و
اي بتخفيف الزاء
التشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجوا ان يكون الغزالي نسبة الى الغزالة
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان ،،

قال الغزالي من قرر به بتشديد الزاء فقد اذاني

قوله مع احتمال اه وذلك لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل ولي الدين

قوله اولى له فاولى هذا اقتباس من قوله تعالى اولى لك فاولى في المعالم وهي كلمة موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك اجدر بهذا العذاب واحق واولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب لمن قارب المكروه واصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الولي واصله اولاك الله ما تكرهه واللام مزيدة كما في ردف لكم اي اولى لك الهلاك وقيل افعل من الويل بعد القلب كادنى من دون او فعلى بمعنى عقباك النار ولي الدين

قوله والمستعمل اه واجيب عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي عبد الحكيم
قال في شرح المقاصد الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهى فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء انتهى ولي الدين

كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد
بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوائل كتب الميزان ينافي ما في شرح
المقاصد انه العلم القطعي ان التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواص الظنون ان التصديق بمعنى
كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص مفسره لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن قوله فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار الخ لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق
اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان
على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام قوله فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى
ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا و
من صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد قوله ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الكفاية في الكون مؤمنا وان كان بينهما
تفاوت في الفضيلة وسيصرح به قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله
فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى سقوط احتمال الجزء والركن قلت
وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد
يكون حكميا كجعل الشرع شيئا اجزاء من شيء وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو
كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال
كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل فالتصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال
المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم لا سقوط للتصديق فيما
اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه بضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي
قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل
الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد بقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلو
فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في الـ
النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار
بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذهب جمهور

المحققين

المحققين الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق القلبي المقارن لامارات
التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قبل الاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على
وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا
وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره
الشارح معنى فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان قوله هلا شققت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان
يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول
للاول وهذا للثاني قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط
بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه
في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم
يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ
العلم ونظائره لليقين قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب اورد عليه في بعض الحواشي
ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قولهما
بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق لا يقال العلم يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى
عليك ان قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات
مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز
وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يتبع السمعي الدال على
المطلوب اذ ذكر لمعارضته معارض قوله اما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها دليل على هيئة الشكل
الثاني ينتج ان الاعمال ليس الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في
كونها داخلة فيه وايضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى
لا تشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا
ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما وضع
ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه

قوله تناقضا وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس
مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب
ليس شرطا عندهم وحل هذا الاتناقض
لان معنى قوله اللفظ الدال هو
مواطاة القلب ولي الدين

اى الزايد والضعف

وعن الثاني ان الزائد يستلزم الناقص ولو كنت ذا فطنة على بصيرة جعلت الاول جوابا عنهما فكن
قوله فههنا مقامان المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان اه لا ينطبق على ما اراده المص اذ من البين ان المص جعل الدليل
على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المص تكثيرا للادلة مما لا ينبغي به السوق
نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات
عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك
ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملئكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في
الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب
ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان فنفي حفظ ظاهر المعطفة ترك
ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان
ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرطا لصحته و
دفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في
الشرط انه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور قوله وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا
تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما
الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض
شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد
الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع
بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده
ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان
بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها قوله ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظ الاعمال فرضا او نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم
من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان ح كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء
فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل اخر وهكذا فكون الاعمال جزءا من الايمان

اى فرد اخر

عند

تكره سح

لكن سح

اى الشارح

اى الشارح

اى النصوص الواردة في استدلال المعتزلة بان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق كقوله تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا وفي استدلال
الخوارج كقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون
وغير ذلك من الايات
والاحاديث

قوله فالعمل عطف على العمل وقوله وجود الكل
فاعل يلزم وقوله لان اه علة
لعدم اللزوم
ز لى الدين

مطلب الاتحاد الايمان والاسلام

عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في
الايمان قوله والايمان والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان
مشتملا عليها ان الايمان والاسلام متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها
والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله واشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه
الاستدلال عليها في شرح المواقف ان كلمة غير بيت صفة على معنى فما وجدنا فيها اى في قرية لوط شيئا غير بيت
من المسلمين لانه كانت بلحى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان
يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان با
لاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كان بابان يقدر فما
وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال الوجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما يعم وتخص
مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحدا ان لو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا
مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان
المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين واما وجه التابيد ف
الشايع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء اهل بيت اخص منه غير شايع قوله وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما
والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال الامرين لا ينفك احدهما عن الاخر انه لا
منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع من قول امنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك
فجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح ان نفي الايمان
في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في
دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد
من الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا امنا و
اشار الى انه كذب محض بقوله قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة في المغايرة
والاستدلال به على المغايرة قوي قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
اه لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يصح تاويله كما ثبت في

الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله قوله صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا
ينبغي مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صح تستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح
في الكفاية انه لا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله ويجوز
ان يمنع الشارح ما يوهم شيئا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة
قوله او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على
اختلاف المسلمين في ان العمل يدخل في الايمان او لا لا يلزم كفر اصلا واولوية الترك لما انه يوهم بالشك
في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي ان لا يكون باس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله
تعالى قوله وكما نقل عن بعض الاشاعرة اه جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال
قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل يرد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد اه ويمكن ان
يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رد وذلك البعض بان السعادة والشقاوة
مبقيان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى
اه رد لما ابطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على
عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجيء من ان الحق انه لا خلاف في المعنى ان معنى
قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها
لان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها المعتد بها فتح
هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلا يكون
التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في
الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بان راجح اشير في قوله على ما اشير اليه بقوله
تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان بمعنى الكون في علم الله ومعنى الصيرورة و
اى لفظ كان
شقاوة السعيد عكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك
المعتد بهما فتح
ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن امه
لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن تبدل حاله في السعادة
والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته
تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس بتغير صفة حقيقية لان الاسعاد

قوله وظاهر هذا المنقول اه ويوافقه ما ذكره البيضاوي في اوائل سورة البقرة حيث قال ان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشية بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على انه كان كافرا في الواقع لان معنى كونه كافرا في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن ان يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تاويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين والاية بظاهرها تدل على كونه كافرا في الواقع ولى الدين

قوله لاحتمال كان اه والى هذين الاحتمالين اشار البيضاوي في تفسيره حيث قال اي في علم الله او صار منهم باستقباحه امر الله اياه بالسجود لآدم اعتقادا بانه افضل منه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به ولى الدين

مطلب ارسال الرسل

هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف
في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا او للموجودين في الخاتمة قوله وفي ارسال الرسل بان يقول الله
تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونه ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عني
ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء في قولهم ان
الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالجهات العقلية
المحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر
واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملئكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد
انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل
لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى
مما لا يسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله
وقد ارسل تعالى اه من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلثة وكانه اقتصر
على الناس قصدا الى الحكمة مشتركة بين جميع الرسل الا في نبينا نبي الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شاهد
عن المفيدين قوله وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة ولهذا
اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وفي المواقف ان من البراهمة
من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله
لا يمكن بستر علمنا اه اشارة الى مذهبين نبيك وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه
وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه قوله جمع معجزة والاظهر ان التاء للتانيث فان المعجزة اية النبوة وعلامته
او بينة وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشتهر عرفه هنا بقوله وهو امر يظهر بخلاف
اى شرطي
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكان عرفه بهذا
التعريف قصدا الى التعريف بتضمن شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما
يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تقدرون على ذلك
الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدمي صرف لا فعل وانما
شرط كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق
منه بها فاشار بقوله يظهر على يدي مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة
والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي

صدرها كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله
عند تحدى المنكرين قد في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا
بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين اخرين وصار
التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فامات حيا لم يكن معجزة
ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزوله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا
له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله واما نطق من له اختيار
كانطاق الانسان الاخرس نطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل
شاهده الا انطاق الاخرس بعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له ف
نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذب به فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب عن فوت
القيدين بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له
في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل بفوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب
والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون متعينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر
المتفق انه ليس بشرط قوله فبالكتاب الدال على انه امر ونهى وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن انت و
زوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ
الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون ان التبليغ و
جعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
اليه داعيا له الى ما امر به ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في
الجنة ولا امة له هنالك واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول في دفعه ان الجنة !!
ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هنالك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع
دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بامرهم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر ام
موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة
عنهما لما تقرر ان المراة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما قوله
وتحدى به البلغاء ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل
طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير
صريح وتواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات قوله وقد يستدل بابا البصائر على نبوته بوجهين

(هامش: الموجود خيالي · المانع الخيالي · بلا واسطة نبي · موسى · شرح لقول الشارح وثانيهما ان نقل عنه ٥١ · او سمع · جواب لو · اعلم)

قوله ونحن نقول اه اعترض على هذا عبد الحكيم اللاهوري بانه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة حواء وآدم في الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما ولي الدين

اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الإنّ لان اظهار خارق العادة على يديه معلول للنبوة وفرعها
والاستدلال الثاني لارباب البصائر من برهان اللمّ فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة
حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف
عن الامام في المطالب العالية واما الدليل الاول لهم فمركب من اللمّ والإنّ فان ما قبل النبوة سببها وكونه
بالجملة نبيا وما بعدها من فروع النبوة قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا وما روي من ان عيسى عليه السلام
يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينافي
المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول
الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان
دينه ثابتا لابد عهده الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل
النسخ فتامل قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه
يفيد ان يرد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما بنا في قوله تعالى ومنهم من لم نقصص للاقتصار
بنافي الترديد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من
الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين ومرد دفعدم
الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء
لا ينافي عدم القصة من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من
دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما
بين في محله فقولك له على الف لا ينفي الزيادة فمن ذكر عددا اقل لا يلزمه عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح
فينبغي ان يوجه كلام المص بانه لا يؤمن ان يخرج عن العقيدة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء
ويبقى البعض غير مؤمن به لا عاجله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبي في التصديق
بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وان يتوقف في
اثبات نبوة من اختلف في نبوته قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة وصف المص الانبياء باوصاف
اربعة وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها
اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون
بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن

(هامش: بعض · كالنعمان وذي القرنين)

قوله فيما لا يقبل النسخ وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا والاوضح هو الاول فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات و يسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز ان ينسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجح الجواز الى العلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر اه ولعله اسبال الكامل لهذا ولي الدين

الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئبا ا
اهلكه وكانه قصد بو منهم كلهم بالتبليغ ردّ ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي نبوته تقية
فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب و
عدم النصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا
يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي
عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا انه صرح به
وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه قوله اما عمدا فبالاجماع اه
الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر في المواقف لا يعمه
غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلايم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور اه فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي
وقبله كالكلام في الكفر قوله فما كان منقولا بطريق الاحاد سواء بلغ حد الشهرة او لا فمردود لان نسبة
الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فمنسي ان ما يمكن حمل خصوصياتها
على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني سقم فيما بعد فيحمل عليه
ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى وكونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك
الاولى انسب بمنصب النبوة وحمل الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره
وسوى بينهما المواقف بما قررنا اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يجع
التقييد الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف النسبة الى غيرهم بان
يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف قوله ولا شك ان خيرية الامة
بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والادمي وبنوا آدم اشتهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء
دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من
آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا وابراهيم وموسى وعيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم
والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله
عليه وسلم يجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم

الى

قوله فانه يقتضي اه وانت خبير
بان الملائم لقوله لا يلايم
ان يقول فانه
يشعر
ولا يقتضي

مطلب الملائكة

الى الكرام الاولين والاخرين عند الله ولا فخر انتهى قوله والملائكة عباد الله اه اي مملوكون لله في القاموس
العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك انتهى وقد ضمن وصفهم بالعبودية ردّ كونهم بنات الله اذ
الولادة تنافي الملك ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة لان الثابت بالادلة بجهة ذلك واما
العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا
لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف
بالذكورة والانوثة بان في استثناء ابليس من الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى افتتخذونه
وذريته اولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء بمعارضة ما يخرج دلالته على
الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات ولذلك
ذمهم عيسى ولم ينسب قوله ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم
يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب الله او لا يدخل غيره كتابا على انه ورد
ان الكتب مائة واربع بيانه ما ورد ان المرسلين ثلث مائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب او شريعة
وينفع الثاني يحتج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه
يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما توهم بل
لاختيار الاولى قوله وبين فيها امره ونهيه ينتقض بالزبور فانه ليس فيه الا الادعية وقوله وهو
واحد فيه ان الكل متحد في كونها كلام الله غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم
المقروء المسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بان الكل دال على كلام الله
ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد
ان كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو
المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم قوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلقا بعد
بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله
عليه وسلم حق اه لفظ العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر
ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي
يعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واهلك

لان باعتبار الذات والتفاوت باعتبار الوصف
فلا يكون احدهما تفسيرا للآخر

مطلب المعراج

ريحانة من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وصور الذي يظهر منه ملك الموت
لقبض الروح وتراه المحتضر فلاجله نيقظ جدا ويبالغ في التنظيف الجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان
الرؤيا جارحة مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا انه في رأى في المنام اشهر وبعضهم حمل قول عايشة رضي الله
عنها على معراج اخر وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج واما ما قاله بعض متاخري اصحاب
السير ان كلام عايشة مبني على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه ليس
المعاوية كان كافرا وقت فلم يعرفه ثم اسلم
بشيء ولا ينبغي ان يصغى اليه لان عايشة رضي الله عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعد
ان تقنع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول
عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم ربه في هذه الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة واثبات
الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وابي الحسن الاشعري
واكثر اتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر
الصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه بالقلب وفي البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه
مطلب كرامات الاولياء
التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقيني قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن
ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء الولاية ماسوى افضل النوع وان اريد حسب ما يمكن لذلك الشخص
فيلزم ان لا يكون فات الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه ليس يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف
ذلك الوقت الى المعرفة لزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت
بل على انجذاب ولطف من الله فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة ويعلم ما
يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به فخارق عادة لا يكون
قوله يريد به فخارق اه يعني كلمة ما عبارة عن خارق عادة لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح
كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج واورد عليه انه
غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة دعى لاعور بان يصير
عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض
المعترض الخيالي
عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من حصول الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب
وما ظهر من صاحب سليمان اظهار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال ان الاول
معجزة لزكريا والثاني لسليمان لا يرد وما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما
سيرد ان كرامة الولي معجزة النبي الا ان يقال ما سيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي
وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء

والاستاذ ابو اسحق وابو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج ابي الحسين البصري منهم
فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات
لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس به المعجزة فينسد باب اثبات
النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة
كانت او استدراجا قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء لموافقته لقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لا لنفيها
على ما هو المفهوم لغة فيقال وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه لم يثبت افضليته
من سائر الامم فيما ذكره المص ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم واراد كل
بشر يوجد بعد نبينا كما ينتقض بعيسى ينتقض بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه سيخص
من هذا الحكم سوى الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم
يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم وقد دل الحديث السابق
على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منهم وبعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر
موجود على وجه الارض يندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا اخفاء قوله ابو بكر الصديق فعيل للمبالغة
في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثال الفسيق الدائم الصدق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل وهذا
يستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لما قال الشارح من انه صدق النبي صلى الله
عليه وسلم في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة
المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق في قوله بانه مؤمن شاهد بنبوته صلى الله
عليه وسلم بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
الصحاح قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس ولانه فرق بين الايمان والكفر حيث
اظهر الاسلام بمكة قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية اه ولا دخل فيما هو بصدده لقوله
قال ولو كان عندي ثالثة الا انه اراد اتمام رواية الحديث فكانما سمي بنتا النبي نورين تسمية باسم ابيهما لان
النور من اسمائه عليه السلام على ما في القاموس قوله فالتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما
ورد في شان الشيخين ولا يمكن ان يهتدي اليه عقل وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر
كثرة فضائل علي كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى

كان ممتنعا فلا يطلب الترجيح كون هذا الآخر طرفا لوجوده والآن
الآخر لم يصير طرفا لوجوده مع تساوي نسبة الآنين الى ذاته فان قلت
لعل الذات يقتضي اولوية وجوده في هذا الآن دون غيره قلت
فلخصوصية الآن ح يدخل فيه فلا يكفي الاولوية لكن هذا التقدير لا
يلايم تقرير الشرح ويمكن ان يبقى المقصود بالذات من نفي الاولوية
او نفي كفايتها امكان اثبات الصانع فاذا ثبت ان بعض الممكنات
لا يمكن وجودها بدون امر مغاير لذاتها ثبت المطلوب فان قلت
لعل الموجود الاول هو الامر الآتي وينتهي سلسلة الموجودات الممكنة
اليه وهو يوجد بمحض الاولوية وقد عرفت جوازه قلت الامر الاتي
يمكن ان يوجد بمحض الاولوية والا لكانت الاولوية كافية في وجوده
فيكون فيكون مستلزمة لوجوده وقد كان المفروض ان الذات
كافية في الاولوية فيكون مستلزمة لوقوعها بناء على ما قررنا ان الكافي
في الشيء مستلزم لوقوعه والمستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء فا
فالذات مستلزمة لوجودها فلا يجوز زوال الوجود عنها ويمكن اثبات
المطلب بوجه آخر وهو ان الرجحان الذي يقع به الطرف الراجح لا بد
ان يكون بحسب نفس الامر اذ لا يمكن تحقق الشيء بدون ان يكون وقوعه
راجحا على عدم وقوعه في نفس الامر فلو كافيا في وقوع الطرف الراجح لا يجوز
تخلف ذلك الطرف عنه فكان وجوبا لا رجحانا والا لزم وقوع الطرف
الاخر فلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وقد عرفت استحالته
واما ان الذات لعلها يقتضي ذلك الرجحان على سبيل الاولوية دون
الوجوب فلم يلزم ان يكون الذات داخلة في الواجب بالذات وان
يكون الرجحان وجوبا فقد عرفت جوابه **قوله** قلت له ان يقول اذا
جوز ثم ذلك الى قوله بواسطة تلك المقدمات التي لولاها اه اقول
فيه نظر اذ لا يمكن ان يقال هذا على تقدير التساوي لما تقرر ان الامكان
بمعنى التساوي علة للافتقار الى المؤثر كما ظهر عليه من نظر الى الدليل الذي
مر اولها على تقدير الاولوية فيمكن ان يقال لعله لا يفتقر الى مؤثر كيف
لا والحال ان التساوي الذي هو علة الافتقار الى المؤثر لم يتحقق ههنا

وايضا العلة الاولى لا بد ان يكون ازليا والا
لكان وجوده بعده مع تساوي نسبة الذات
الى جميع الازمان ترجيحا بلا مرجح على انه يلزم انعدام
العلة الفاعلية حين وجود معلولها فليتامل تم

فكذا

فكذا معلوله اذ قد تقرر ان ليس له علة وراء التساوي والحاصل ان قولنا
المحتاج الى الغير في الموجود محتاج الى مؤثر موجود ينحل الى قولنا كل محتاج الى
غير لا بد له من مؤثر والى ان هذا المؤثر لا بد ان يكون موجودا والثاني لازم
من فرض كون المحتاج وجودا والاول لازم من التساوي الذي فرض
انه علته وغير لازم من مجرد كونه محتاجا الى الغير فافترقا واما قوله ولهذا حكموا
اه ففيه ان هذه التوجيهات بعد نفي الاولوية **قوله** ثم لا حاجة الى ذلك
اى الزام ان وجود الممكن المفروض معلول للعدم ولا يحتاج الى وجود الما
حتى يلزم ان يكون ذلك العدم فاعلا له مؤثرا فيه وهذا مع انه خلاف ما
سيجيء من ان اثر العدم لا يكون الا عدما مخالف لما تلقاه الشارح بالقبول
ههنا حيث قال انما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا الى قوله ولا
استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود لما سيجيء بيان استحالته ثم لما لم يكن
في قوله بل يكفي ان يقال دخل في شيء من مقدمات المستدل اشار الى تقصير
المنع في قوله والتحقيق والحاصل ان عدم العدم انما يكون وجودا اذا كان
اللازم الثاني غير وارد على العدم آخر واذا كان علة العدم انتفاء انتفاء الما
المانع فقط انه عدم وارد على عدم مستلزم للوجود فعلى تقدير ان يكون عدم
علة العدم علة الوجود ويكون العلة عدم انتفاء انتفاء المانع وهو اما
نفس انتفاء المانع او ملزومه فلا وجود ههنا حتى يتصور ان يستند اليه
وجود الممكن المفروض لا يقال لا يمكن كفاية عدم المانع في وجوده ضرا انه
لا بد له من مؤثر موجود كما مر ان كل محتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر
موجود لانا نقول هذا دليل آخر لا يحتاج فيه الى الاستعانة بكون
عدم العدم وجودا او كون عدم العلة علة لعدم المعلول ثم اورد على
نفسه ان هذا الجواب الذي ذكره رحمه الله مبني على القول بجواز كون
العدم اثر الوجود كما كان جواب الشارح مبنيا عليه لا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه
على المقدمة الاخرى وهي امتناع كون الوجود اثر العدم لان علة الوجود
على هذا الغرض منحصرة في عدم انتفاء المانع فيكون فاعلا مؤثرا الا
غير الفاعل لا يكون تاما فيلزم جواز تاثير العدم في الوجود ولا يخفى جريان
الجواب الثاني الذي ذكره ههنا فيه والقول بان وجود المانع مقارن

منهما سم

وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما فوض الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا انه هذا
يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا قوله على هذا الترتيب ايضا يشعر انه بنى ترتيب الخلافة على
ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجمعوا الا يلايمه
كلام المص وقوله توفي على صيغة المجهول وللبلغاء البناء المعروف وجه معروف وتوفي عن كان ستة اشهر
وقوله ولا احتج عليهم اه الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش وتقاعد
الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا المنى فيهما وان كان على انه اراد وان كان
البيعة له صعبة لكمال الصلابة في الدين وعدم مسامحته في امر يخالف الحق وان كان مرا وفي تصحيحه رضي
الله عنه حين المتابعة بذكره ليكون المتابعة بلا عذر وعن علي وترك الخلافة شورى اي ذات شورى
معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى في تبصرة الادلة فوض اليهم
لينظروا فيه فيعلمون والامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لا
ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسياق الشارح ما يدل على انه
ذهب اليه قوله لم يكن عن نزاع في خلافته اي نزاع لهوى النفس عن غير داعي الاجتهاد واعتقاد ان الاحق
بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطاء في الاجتهاد والمقصود منه رفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من
الاصحاب عن طلحة وزبير وعايشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين
بضم الهمزة وكسرها وسكون السين المقتدى به
وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل الشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق
خيالي
في الدين اعتقده الخليفة غير حق لم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص
وكان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير
كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعاوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قوله ولعل
علي رضي الله عنه
المراد الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المبايعة يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان و
علي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الا
ان يقال المراد عدم مشوب مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لانحصار الخلافة الكاملة
في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد
بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبطا امر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان
الخلافة قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج

جعلوه

ط لعل الوجه المعروف ان يكون الضمير
المستتر تحت توفي راجعا الى
عمر فيكون مجازا عقليا

بالاجتهاد سم

قوله وهذا ظاهر البطلان اه وانت خبير بان نزاع
معاوية ما كان في خلافته بل في طلب
قتلة عثمان اولا وتوقف علي فيه
لمصلحة على ما يدل عليه
كتب السير ثم صار
ما صار
ولي الدين

مطلب الامامة

٢٩

جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسمعيلية وقوله
بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقوله سمعا وعقلا
ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين قوله ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه
كما اشار اليه اه حل قوله والمسلمون لابد لهم اه على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما
حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب
سيما الواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور ومسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر
فوت هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح
عائدة الى الخلق معاشا ومعادا ففي فوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لابد لهم لابد
لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لابد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والضرار جمع ضرير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغير في
كالضنائن جمع ضنينة وقوله فان قيل انما يتوجه هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرياسة
في الدين والدنيا يعم قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام مع
قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض
النظام في امر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريد ان
اللازم باطل لان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك
من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لا يجوز
خيالي
لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب
خيالي
الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واسع
واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار بل نقول لم يجمعوا الا ان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها
اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية
منهم حيث رجعوا المهدي في النص على امامة الكرام سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة
اباته
في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم واولاد علي
وفي قوله بل غاية الامر يوجب اختفاء دعوى الامامة بحث لجواز ان يكون زمانه اخوف فخاف منه اباته
بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لاباته اظهار الامامة قوله ويكون عطف على يكون في قوله وينبغي ان يكون

مطلب كلمة ينبغي

موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه
هذا كافر يأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يج ومج وقرئ بالهمزة أجوج وما
جوج وابو معاذ يمجوج كذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح
وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان
من أج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف
قوله والمجتهد اي المستدل في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم
حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة
التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول للمخالفين مطلقا اذ الحكم في
الاصول واحد معين وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما
مكفرا قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في
المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد هكذا وقع عبارته في التلويح ايضا ولعله سهو
لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي اليه
راي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على انه عندنا في كل حادثة
حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد قوله اما ان لا يكون
من الله تعالى عليه دليل ويكون العثور عليه لا عن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون
وذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مامور بطلبه او ظني والمجتهد فيه مكلف باصابته لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطاء انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا
عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا اخطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه
فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم انما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء وجعل قوله في هذا المذهب
اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوصها سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم
الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مامور
بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ العقاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطاء قوله الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا بضم الفاء كالفتوى ومعناه وهو ما افتى به الفقيه

و

قوله يأجوج اه وفي الصحاح قال الاخفش

وزاد صاحب الكشاف والديلمي

وقد يتبع وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان
تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد له ارهاصا لنبوته فلهذا خصص نسبة
تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم اوفقها واحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر
النظم وانما قال والثاني الاحاديث والاثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث
صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من
الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله وقد اجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت
والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس وبغيره من
الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في
الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس
ويوجد فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع
من الادلة استدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من انه ان اريد
الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو مسلم
بل هو اول المسئلة تعريضه انه لا يفيد اليقين وغايته ما يفيده الظن وقوله في شرح التنقيح فيه ان الاوضح
في شرح التوضيح قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائكة نبه على ان المراد بقوله خواص البشر
افضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ما سوى الرسل من انبياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون
على الملك اصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل ادم على رسل الملئكة وتفضيله على سائر الرسل بناء
على انه لا قائل بالفصل وبعد تمامه لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملئكة السفلية لكن [ولي الدين]
الغد الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم القول بالفصل الا
فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وايد عليه انه اما ان يراد من ال ابراهيم وال عمران
الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين غير رسل
الملئكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملئكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملئكة فان حاصله انا لا نخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين بل
نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد لم
ينتبه لما ذكره وقوله ولا اعتبار في ان هذه المسئلة ظنية اه دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم

قوله فيه ان الاوضح اه اقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح
التنقيح هو التوضيح بناء على التبادر من الاضافة لامية فيكون
المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي
هو شرح للتنقيح واما على ما ذكره المحشي فيكون الشرح
عبارة عن التلويح بناء على التبادر من الاضافة ايضا
فيلزم ان يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح
التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فيتامل
ولي الدين

لعل وجه الامر بالتامل اشارة الى ان المحشي حمل الشرح
على المعنى المصدري ولذا قال ما قال [illegible]

قوله واما العصاة اه يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة
مختلف فيها بين اهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
مذهب عباس واختار الزجاج على ما نقل في التهذيب ومنهم من فضل
فقال ان الرسل من البشر افضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من
الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة
على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب ابي حنيفة وكثير من
الشافعية والاشعرية ومنهم من تفضيل الكمل من نوع
الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين
من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل
منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر و
هذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي
وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة
من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة و
مسئلة تفضيل الائمة ليستا
يبدع الذاهب الى احد طرفيها
اذ لا يرجع الى اصل في الاعتقاد

[illegible]

[illegible]

د ٩٥
٩١

المورد والمجيب الخيالي

بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع اورد عليه ان
الملئكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء مم لانه
يلزم ان يخص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني
اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعده
تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
وهو ابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف
الظ ويستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلي شخص الا متعلما من شخص والجواب بان الترقي بذكر
الملائكة المقربين ليس لتفضلهم على عيسى عند الله بل لمن يتوهم عليه في التجرد ونفي الولادة و
القدرة على الافعال العجيبة برده ووصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار
تقربهم الى الله الا ان يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة ٥ نحمدك يا من وفقنا لافادة هذه الفوائد ٥ ونسألك ان
تجعلها ذريعة لاحكام العقائد ٥ وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ٥
ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد ٥ يا محمود كل حامد ٥ ويا مقصود كل قاصد ٥
لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فيصيد بعد ما صائد لنا الشيطان الحاسد ٥

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب
وصلى الله على محمد خاتم النبيين وآله
واصحابه الطيبين الطاهرين
والحمد لله وحده تمت
كتبه الحقير الفقير
المعترف بالعجز
والتقصير حافظ
عبد الله اغا بان
اندرون همايون
خانه سنلى امام
خانه خاصه
ككلمه ٢١ محرم بعد الجم



قوله ذلك المنع متجه اي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء مم ولي الدين

اي كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء ولي الدين

د ٩٥